coordonatori
ANTON HÜGLI,
POUL LÜBCKE

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

TEORIA ȘTIINȚEI, FILOSOFIA ANALITICĂ

Volumul 2

onatori
N HÜGLI,
LÜBCKE
OFIA
SECOLUL
XX
RIA STIINTEI,
SOFIA ANALITICĂ



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT (BAND 2)
Anton Hügli/Poul Lübcke (Hg.)
Originally published under the title PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT which has been translated from the Danish edition VOR TIDS FILOSOFI: Videnskab og sprog and completed with contributions by German authors.

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX (VOL. 2)
Anton Hügli/Poul Lübcke (coordonatori)

Traducere: Andrei Apostol, Mihnea Căpraru, Cristian Lupu, Marius Mureşan, Marius Stan

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
Filosofia în secolul XX / coord.: Anton Hügli, Poul Lübcke
Bucureşti: Editura ALL EDUCATIONAL, 2003
2 vol.; 20 cm.
ISBN 973-684-367-X
Vol. 2 - 2003 - 520 p. - Bibliogr. - ISBN 973-684-494-3

I. Hügli, Anton (coord.)
II. Lübcke, Poul (coord.)

14(100)"19"

Editura **ALL EDUCATIONAL** Bd. Timişoara nr. 58, sector 6, Bucureşti, cod 76548
☎ 402 26 00
Fax: 402 26 10

Departamentul difuzare: ☎ 402 26 20
Fax: 402 26 29

Comenzi la: comenzi@all.ro
http://www.all.ro

Redactor: Victor Popescu
Coperta: Stelian Stanciu

Despre coordonatori:

Anton Hügli, n. 1939, a studiat la Basel şi Copenhaga, a efectuat un stagiu de cercetare la Oxford şi a predat la Universităţile din Münster şi Bielefeld. Începând cu 1987, susţine cursuri de filosofie la Universitatea din Basel; este director al Institutului Pedagogic din Basel.

Poul Lübcke, n. 1951, a studiat la Copenhaga, Freiburg, Heidelberg şi Louvain. A predat filosofia la Universitatea Roskilde (între 1981 şi 1988), iar începând cu 1989, profesează la Universitatea Aarhus.

Contribuţia traducătorilor:

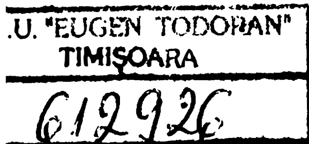
Andrei Apostol: p. 58-127, 168-181.
Mihnea Căpraru: p. 135-167.
Cristian Lupu: p. 41-57, 221-274, 293-317, 418-440, 454-488.
Marius Mureşan: p. 183-220, 318-341, 396-413.
Marius Stan: p. 1-40, 275-291, 343-395, 441-453.

Anton Hügli/Poul Lübcke
(coordonatori)

Filosofia în secolul XX

Volumul 2
Teoria științei, Filosofia analitică

Traducere de
Andrei Apostol, Mihnea Căpraru, Cristian Lupu, Marius Mureșan, Marius Stan







Cuprins

5. Etică și filosofie politică

Jørgen Husted

Richard Mervyn Hare: Limbajul moralei 293

Niels Christian Stefansen

Liberalismul american modern 318

6. Limbaj și ontologie

Oliver R. Scholz

Willard Van Orman Quine: Empirismul naturalizat 343

Prefața ediției germane

Filosofia în secolul XX este noua versiune germană a operei în două volume apărută inițial în limba daneză* și mai apoi în suedeză, operă ce ne oferă o privire de ansamblu asupra celor mai importante curente ale filosofiei europene și americane din secolul XX. Sunt tratați pe larg toți filosofii semnificativi în contextul curentelor în care se situează și la a căror formare au contribuit.

Nu este însă vorba de expuneri cuprinzătoare, unitare din punct de vedere istoric. Scopul lucrării este mai degrabă acela ca, pe baza unor reflecții exemplare, alese cu grijă, să ofere o înțelegere a felului în care filosofii secolului nostru și-au abordat problemele. La baza acestei alegeri se află o anumită concepție despre filosofie: filosofia nu este produsul unor genii solitare, propovăduire profetică sau înțelegere intuitivă a lumii, ci o activitate argumentativă, o încercare de a-și da socoteală sieși precum și altora, cu argumente și contraargumente, de presupozițiile fundamentale ale gândirii noastre, ale existenței și acțiunilor noastre. Din acest punct de vedere, dezvoltarea filosofică nu mai apare ca o activitate determinată de întâmplare, ci ca un dialog inteligibil, în care fiecare poziție poate fi înțeleasă ca răspuns la poziții, întrebări sau obiecții anterioare.

Filosofia – și aceasta este a doua premisă a noastră – nu privește doar pe filosoful de specialitate, ci pe fiecare dintre noi. Prin urmare, această operă nu se adresează în primul rând specialiștilor – deși în circumstanțele actuale și ei ar putea găsi câte o informație valoroasă –, ci unui public mai larg interesat de filosofie. Ea este condusă de eforturile de a oferi profanului în filosofie o introducere în modul de a gândi și argumenta al filosofilor moderni, și dorește să facă inteligibile acele probleme care preocupă pe filosofii zilelor noastre pornind de la evoluții filosofice anterioare. Pentru a da cât mai multă viață filosofiei, nu se va vorbi la modul abstract despre direcții și probleme, ci se va restabili mereu legătura cu persoanele care se

---

* *Vor tids filosofi.* Vol. 1: „Engagement og forståelse", vol. 2: „Videnskab og sprog." København: Politikens Forlag: 1982 (red. Poul Lübcke).

află în spatele acestor idei, cu experiențele lor și cu fenomenele fundamentale de care sunt conduși. De aceea, sperăm ca prin *Filosofia în secolul 20* să vă fi oferit o operă cu multiple utilizări: o introducere unitară în filosofia modernă pentru oricine e interesat de istoria filosofiei, cât și un manual sau dicționar, consultabil pe fragmente, pentru elevi, studenți și profesori.

Filosofia existențialistă, Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia critică – cuprinsul primului volum al acestei lucrări – tratează mai ales curentele filosofice determinante din Germania și Franța. În centru se află efortul filosofilor contemporani de a se distanța critic de metafizica tradițională și de imaginea tradițională despre om și de a așeza filosofia pe noi baze. În Germania, în prim-plan se situează mai ales experiența umană a sinelui și a lumii, iar în Franța, rolul pe care angajamentul și implicarea îl au pentru viața umană. Filosofii importanți sunt aici Husserl, Heidegger, Jaspers, Adorno, Horkheimer și alți reprezentanți ai școlii de la Frankfurt, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty și Jean-Paul Sartre.

În volumul doi, *Teoria științei, Filosofia analitică,* sunt prezentate mai ales curentele filosofice contemporane care s-au dezvoltat – printr-o distanțare critică de filosofia continentului european – în spațiul anglo-saxon. Eforturile centrale ale acestei filosofii de sorginte anglo-saxonă sunt axate pe analiza conceptelor și expresiilor noastre cotidiene, științifice și logice. Volumul prezintă debuturile acestui stil de a face filosofie o dată cu Russell, Moore, Wittgenstein, Frege și fondatorii pragmatismului american – James și Pierce. Cu ajutorul unor autori precum Quine, Strawson sau Hare, cititorul se va familiariza cu etapele principale ale filosofiei analitice. Luând ca exemplu cele mai recente discuții referitoare la așa-numita problemă corp-minte, se va arăta cât de dinamic este acest mod argumentativ de a face filosofie.

Basel / Copenhaga　　　　Anton Hügli / Poul Lübcke

PRAGMATISMUL AMERICAN

Niels Christian Stefansen

Modă sau filosofie?

La începutul secolului XX apărea în S.U.A. o mișcare filosofică ce se intitula pragmatism. „*Pragma*” este un cuvânt grecesc și înseamnă „acțiune” sau „faptă”. Pragmatismul este încercarea de a găsi criteriile sau caracteristicile semnificației adevărului în consecințele practice. Căci orice schimbare are ca efect o altă schimbare. Dacă desemnăm cuțitul drept tare și untul drept moale, atunci vom constata cum cuțitul poate tăia untul – dar nu și invers. Și, după cum ne învață Scriptura, pomul se cunoaște după roade.

Dintre filosofii care s-au numit pragmatiști, cei mai importanți sunt: William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931), Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937), Clarence Irving Lewis (1883-1964) și Willard van Orman Quine (n. 1908). Toți au fost americani și profesori de filosofie, cu excepția englezului Schiller, care ulterior a devenit și el profesor în America.

Pionierul pragmatismului a fost William James. Grație personalității sale, el a adunat în jurul său un grup de adepți, iar prin cărțile sale, pline de expresie, și-a câștigat o largă audiență. Cu el, pragmatismul antebelic ajunge la apogeu.

Pragmatiștii puneau accent pe fapte și pe devenire. În opoziție cu vechii filosofi, care căutau să ajungă la ideile eterne cu ajutorul rațiunii pure, filosofii moderni au vrut să abordeze lucrurile în manieră dinamică. Adevărul era pus în legătură cu succesul și utilitatea. Exprimările primilor pragmatiști erau atât de ambigue, încât în dezbaterea generală, adevărul și utilitatea au fost treptat identificate: este adevărat ceea ce are consecințe utile.

Aceasta e o aserțiune neobișnuită. O întreagă serie de afirmații adevărate nu ne sunt de nici un folos, ca de exemplu aserțiunea că planeta Jupiter are doisprezece sateliți. Pe de altă parte, unele afirmații false pot fi extraordinar de utile; altminteri, cu toții am fi apostoli ai adevărului. În plus, aceeași afirmație poate fi pentru un om utilă, iar pentru altul nefolositoare. Înainte, adevărul se orientase după ordinea lucrurilor; acum el trebuia să se orienteze după dorința filosofilor. În acest sens, Bertrand Russell emisese expresia „adevăr transatlantic”.

Cum s-a ajuns ca pragmatismul să se transforme în această versiune de pragmatism vulgar, care nu se mai preocupa de distincţii atât timp cât peste tot nu se putea indica decât devenirea? Răspunsul este neîndoielnic acela că pragmatismul a avut ghinionul de a deveni o mişcare şi o filosofie la modă.

Pragmatiştii erau legaţi unul de altul printr-o reţea de relaţii personale în centrul căreia stătea persoana atrăgătoare şi generoasă a lui James. Legăturile personale au fost strânse şi întărite prin instituţiile în care aceştia lucrau. În opoziţie cu filosofii independenţi ai perioadei anterioare, pragmatiştii erau cu toţii filosofi universitari sau ocupau poziţii de conducere în instituţii de învăţământ. A te angaja într-o profesie, a primi o catedră – acestea erau lucrurile ce contau. Astfel s-a dezvoltat un gen de filosofie clientelară, care favoriza şcolile şi direcţiile. Profesorii sau protectorii căutau să-şi ajute studenţii sau clienţii să câştige o pâine sau tot felul de favoruri. Întrucât cerinţele de competenţă filosofică erau uşoare şi fluctuante, era posibil să-ţi ajuţi tinerii clienţi în domeniul profesional. Din această cauză, în sistemul universitar a apărut o tendinţă către constituirea de şcoli şi comunităţi academice. Universităţile aproape că s-au transformat în enclave izolate, ale căror conducători erau elogiaţi în volume omagiale şi prefeţe. În periodicele specializate de dimensiuni mici se scria aproape numai despre sine şi puţini se interesau de lumea exterioară.

În acelaşi timp, armonia dinăuntrul comunităţii era întărită prin polemici îndreptate împotriva celor din afara ei. Pragmatiştii şi-au fabricat un duşman pe care l-au identificat cu figura raţionalistului. Acesta era tot ceea ce nu ei erau. Conform pragmatiştilor, raţionalistul lucra cu concepte rigide şi încerca să ajungă la o concepţie filosofică de ansamblu cu ajutorul gândirii pure, fără a ţine seama de consecinţele practice. Prototipul acestui raţionalism era o versiune a idealismului absolut, întrupat de filosoful englez Bradley (1846-1924).

Prin refuzul lor de a accepta alte influenţe, pragmatiştii s-au delimitat strict de alte tendinţe şi şi-au creat propria lor direcţie filosofică. Atât James cât şi Schiller erau stilişti străluciţi şi polemişti înzestraţi. Pericolul acestei polemici pline de spirit era cel al unor exagerări ale combatanţilor care greu mai puteau fi justificate.

Acest amestec de exagerări a fost ulterior ridicat la rangul de filosofie naţională americană de către jurnalişti, istorici ai filosofiei şi alţi formatori de opinie. Animaţi de filosofii de limbă germană, ei au ajuns la concepţia că fiecare ţară îşi are un specific naţional care-şi găseşte expresia în artă, politică şi filosofie. După ei, ar exista o ierarhie între naţiuni. Unele stăpânesc, altele

sunt stăpânite. Cele ce stăpânesc domină pentru că sunt în acord cu spiritul timpului. Statele Unite ar fi, conform lor, națiunea viitorului. Filosofia națională a acestei țări nu trebuie doar să reflecte cultura americană, ci și să fie reprezentanta acestui nou spirit al vremii. Pragmatismul trebuie să devină filosofia care să servească drept ghid de acțiune în epoca tehnico-industrială.

Sub acest amestec se ascundeau idei filosofice diferite. James susținea că nu el ar fi autorul propriu-zis al pragmatismului, ci filosoful Charles Sandres Peirce (1839-1914), figură complet necunoscută publicului vremii sale. Cei doi erau prieteni vechi și, după James, Peirce fusese acela care-l stimulase să dezvolte pragmatismul. Mai târziu, Peirce a declarat că voia să-și desemneze propria filosofie nu cu numele de pragmatism, ci de *pragmaticism*. El spera că acest cuvânt e destul de respingător pentru a-i descuraja pe cei care ar fi vrut să-i fure ideea.

Peirce vede în pragmatism sau pragmaticism o metodă cu ajutorul căreia se poate clarifica semnificația conceptelor. Dacă putem indica exact toate fenomenele posibile ce pot decurge din afirmarea sau negarea unui concept, obținem prin aceasta o definiție completă a conceptului. Pragmatismul nu este o teorie generală a semnificației, ci o tehnică de analiză în cadrele unei teorii generale a semnului și limbajului adânc ancorată în metafizica și gnoseologia peirceană. În opinia lui Peirce, pragmatismul scoate la lumină lipsa de sens și absurditățile care și-au pus amprenta pe o bună parte a filosofiei tradiționale de factură ontologică. Pierce vrea să ajungă la adevăratele probleme eliminând mai întâi pseudo-problemele cu care niște trândavi ai spiritului și-au irosit timpul ocupându-se de ele, ca de exemplu problema tradițională a liberului arbitru.

Ulterior, metafizica avea să fie atacată într-o manieră similară de către *pozitivismul logic*. Problemele filosofice ar fi niște false probleme, întrucât în metafizică nu avem de-a face nici cu propoziții analitice, ca în logică și matematică, nici cu propoziții empirice testabile. Spre deosebire de pozitiviștii logici, Peirce este pe deplin conștient că pleacă de la niște concepții fundamentale despre constituția lumii, adică de la o metafizică, și că pragmatismul său este legat de aceasta. Pozitivismul logic este mai radical sau mai naiv pentru că reprezentanții acestuia cred că analizele lor de critică a limbajului n-ar fi ancorate în nici o metafizică.

În sens constructiv, Peirce și-a folosit metoda pragmatică pentru a analiza diverse concepte științifice, printre care și acelea de greutate și forță. Când acționăm într-un mod determinat, când de exemplu efectuăm anumite

experimente, vom observa niște fenomene determinate. Dacă amplasăm un magnet în apropierea unei bucăți de fier, atunci acestea se vor atrage reciproc.

Acest mod de gândire a fost ulterior simplificat și deteriorat de *operaționalism*. Semnificația unui concept științific n-ar fi altceva decât suma pașilor concreți în execuția operațiilor în care este implicat conceptul. De exemplu, „lungime" ar fi același lucru cu efectuarea de măsurători determinate.

Pragmatismul lui James este de o factură cu totul diferită. El își îndreaptă atenția cu precădere asupra problemelor morale și religioase. În opinia lui James, alegerea între concepții de viață fundamentale, între principii morale și religioase diferite nu este determinată de experiență. De asemenea, nici prin analiza și compararea conceptelor abstracte nu putem aduce o clarificare a acestei alegeri. Prin urmare, problema se pune astfel: ce consecințe are această alegere pentru noi? Cum am putea ajunge la o decizie între alternative? Dacă diversele principii și concepții de viață trebuie să fie mai mult decât vorbe goale, atunci ele trebuie să aibă consecințe diferite pentru oamenii care se hotărăsc să le adopte. James ilustrează problema prin exemplul străvechii chestiuni a disputei dintre teism și materialism, problemă de care personalitățile culturale ale vremii sale se ocupau din plin.

Teismul reprezintă concepția după care în univers există o providență divină și o ordine morală eternă. Materialismul vede în spatele tuturor acestor lucruri procese materiale care se desfășoară conform unor legi eterne ale naturii. În final, toată viața din univers va dispărea. Credința în providență conferă optimism și, prin aceasta, încredere în viitor, pentru că astfel ne este dată o brumă de speranță. Dimpotrivă, materialismul creează doar deznădejde și pesimism. Aceste consecințe diferite pe plan psihologic sunt, după părerea lui James, singura semnificație pragmatică ce poate fi atribuită problemei. Dacă ne decidem să credem într-o providență și o ordine morală eternă, atunci această credință sau convingere este adevărată din punct de vedere pragmatic în măsura în care satisface interesele și nevoile noastre vitale. Dacă ipoteza existenței unui Dumnezeu este satisfăcătoare pentru noi – în sensul cel mai larg al cuvântului – atunci, conform principiilor pragmatiste, ea este adevărată.

James tratează problemele filosofice în calitate de psiholog și biolog, pe când Peirce le examinează dintr-o perspectivă logică și metafizică. Consecințele practice reprezintă pentru James urmările concrete importante pentru indivizii umani în lupta pentru supraviețuire. Dimpotrivă, Peirce vede în urmările practice consecințele generale ce sunt rezultatul unor experimente repetate, întreprinse de ansamblul comunității științifice.

Peirce analizează propoziția „Cred că diamantul e dur" în felul următor: dacă eu sau altcineva încearcă să producă zgârieturi pe diamant cu ajutorul altor obiecte, după aceste încercări nu vom putea stabili existența nici unei zgârieturi pe suprafața diamantului. Pe baza metodei științifice putem stabili că există într-adevăr o regularitate generală între încercarea de a zgâria diamantul și afirmația că, după încercările noastre, diamantul nu are nici o zgârietură. A ști cum se justifică această aserțiune înseamnă a ne fi însușit o anumită obișnuință de comportament.

James nu e interesat de conținutul expresiei „Diamantul este dur" și de consecințele logice ale acesteia. El își îndreaptă atenția către consecințele pe care această convingere le are pentru comportamentul nostru. Convingerea mea că diamantul este dur poate duce la aceea că pot face și îmi pot explica anumite lucruri mai bine decât înainte, că pot efectua anumite acțiuni comportamentale, că de exemplu pot tăia sticlă sau mă pot feri de negustorii necinstiți de diamante.

În măsura în care rezultatele „stării mele de convingere" satisfac mai bine nevoile și interesele mele decât rezultatele unei „stări de neconvingere", atunci convingerea mea că diamantul este dur e adevărată din punct de vedere pragmatic.

Până acum, „pragmatism" are trei sensuri: mai întâi, el desemnează o filosofie la modă care, astăzi, abia de mai este reprezentată, anume polemica lui Schiller și James împotriva raționalismului, desfășurată aproximativ între anii 1900 și 1910. În al doilea rând, el desemnează o mică parte a filosofiei lui Peirce, un fragment dintr-un ansamblu mai larg. În fine, pragmatismul mai caracterizează câteva dintre ideile lui James despre cunoaștere, opinie, voință și adevăr. Și alți filosofi s-au referit la propria lor filosofie ca fiind pragmatism. C.T. Lewis, de exemplu, își numește filosofia un „pragmatism conceptual", iar W.V.O. Quine își descrie filosofia sa ca fiind un „pragmatism logic și naturalist".

Niels Christian Stefansen

Charles Sanders Peirce Părintele pragmatismului

Filosoful liber-profesionist

„Sunt un om despre care criticii n-au vorbit niciodată de bine. Atunci când nu vedeau vreo posibilitate de a-mi face rău, tăceau. Puţina recunoaştere ce mi-a fost acordată venea din partea unor oameni din partea cărora singura mulţumire pe care mi-o aduceau era aceea că recunoaşterea lor mă ajuta să câştig o pâine. De când mă ştiu nu am primit, dacă-mi amintesc bine, decât o singură laudă, care era plăcută în sine, şi nu doar prin rezultatele ei. Sentimentul plăcut mă făcea fericit; dar lauda care l-a produs avea intenţia să mă critice. Venea de la un critic care a spus despre mine că, neîndoielnic, nici eu nu sunt sigur de propriile mele concluzii"[1].

Cu aceste cuvinte îşi schiţa Peirce (1839-1914), la vârsta de şaizeci de ani, relaţia sa cu presa şi cu sine însuşi. El mai adaugă:

„Cartea mea nu este menită să înveţe ceva pe cineva. Ea prezintă idei sau temeiuri pentru a accepta aceste idei ca adevărate, aşa cum este cazul unui tratat de matematică; însă dacă cititorul aprobă aceste idei, el o face pentru că e de acord cu temeiurile mele. În acest caz, responsabilitatea cade pe umerii lui. Omul este un animal social, însă a fi social înseamnă una, iar a fi un animal într-o turmă înseamnă cu totul altceva. Refuz să devin eu conducătorul turmei. Cartea mea a fost scrisă pentru oameni care vor să-şi facă o idee clară despre lucruri; cel care ar vrea filosofie de-a gata, s-o caute în altă parte. Slavă Domnului, pentru aşa marfă există furnizori la fiecare colţ de stradă!"[2].

Astfel atacă Peirce pragmatismul ca modă filosofică. Aceste rânduri au fost scrise în prefaţa pentru una dintre multele cărţi planificate, care n-au mai apărut niciodată, şi care, de asemenea, au fost doar pe jumătate elaborate. El voia să realizeze o filosofie sistematică, în grandiosul stil clasic. În final, au rezultat o serie de articole, proiecte şi fragmente – aceasta în ciuda faptului că Peirce avea multă originalitate filosofică şi dispunea, în plus, de cunoştinţe solide în matematică, în mai multe ştiinţe ale naturii şi în largi domenii ale filosofiei.

El a abordat problemele cele mai mari, conştient fiind de dificultatea lor. Dacă găsea soluţia la vreo problemă, atunci, pentru el, era necesar să o pună în acord cu alte probleme, căci filosofia constituia o totalitate închisă. Întrucât el însuşi găsea adesea puncte slabe în soluţiile sale, trebuiau găsite mereu altele noi soluţii. Ansamblul trebuia mereu modificat. Sistemul a fost continuu remodelat, dar încheiat n-a fost niciodată.

Pe lângă acestea, nici viaţa, nici cariera lui Peirce nu au fost favorabile creării unui mare sistem. A crescut într-un mediu foarte stimulativ din punct de vedere intelectual. Tatăl său, profesor de matematică la Universitatea Harvard – Mecca academică a Statelor Unite – punea foarte mult suflet în educaţia fiului său. Astfel s-a întâmplat că, toată viaţa, Peirce s-a considerat un membru predestinat al elitei intelectuale, ceea ce nu-i făcea deloc uşoare relaţiile cu alţi oameni.

După încheierea studiilor sale de chimie la Harvard, în anul 1863, Peirce a lucrat timp de câţiva ani la Observatorul Astronomic din Harvard, şi apoi la serviciul de măsurare a coastelor şi teritoriului Statelor Unite. În acelaşi timp, a studiat filosofia şi logica. El trece drept unul dintre întemeietorii logicii relaţiilor. În opoziţie cu filosofii, extrem de elocvenţi şi de profunzi, autori de concepţii speculative despre lume, Peirce voia să dezvolte o filosofie de laborator, care să trateze problemele filosofice ca pe nişte probleme de natură ştiinţifică. El însuşi şi-a descris întreprinderea ca fiind încercarea unui fizician de a avansa ipoteze asupra constituţiei universului, de a combina, prin metoda ştiinţifică, tot ceea ce au creat filosofii de dinaintea lui.

La începutul anilor '70 ai secolului trecut, el a întemeiat, împreună cu alţi câţiva tineri de la Harvard, un club de discuţii filosofice. Rezultatul discuţiilor au fost două articole publicate în 1877 şi 1878. Totuşi, abia peste douăzeci de ani, James, care participase şi el la acele discuţii, avea să inaugureze mişcarea pragmatistă. În conferinţa sa din 1898, James face referire la Peirce.

Din 1879 până în 1884, Peirce a ocupat un post de profesor de logică la John Hopkins University din Baltimore. A avut succes, deşi avea de predat numai unor grupe mici şi, după părerea conducerii universităţii, trata în cursurile sale teme ciudate. Totuşi, în anul 1884, postul său a fost subit desfiinţat şi Peirce s-a văzut lipsit de vreo slujbă sigură. A trebuit, de aceea, ca în perioada ce a urmat să se impună ca filosof liber-profesionist, scriind o multitudine de recenzii şi articole de dicţionar, şi ţinând conferinţe publice. Astfel, el şi-a risipit puterile. În loc de a scrie pe înţelesul unui public critic, el şi-a conceput filosofia, de acum înainte, doar pentru sine şi arhiva sa.

Discuta o temă, se fixa asupra unei idei, apoi, într-o clipită, o apuca pe o cale secundară. Întrucât avea o mare poftă de muncă, uneori trecea multă vreme până se oprea să ia o pauză; dar atunci, adesea el pierduse deja din vedere problema propriu-zisă.

În 1887, însoțind-o pe soția sa, Peirce s-a retras, luându-și și cuprinzătoarea sa bibliotecă, într-o casă din Milford, în statul Pennsylvania. Situația sa financiară se înrăutățea văzând cu ochii. Întrucât moda pragmatismului domina scena, el s-a văzut nevoit să exploateze în scopuri comerciale interesul legat de numele său. Totuși, aceasta nu a fost un remediu. Pentru a scăpa de adepții săi, care continuau să îl deranjeze, și-a amenajat o cameră la mansardă, la care singura cale de acces era o scară ce putea fi trasă în cameră. Nu mai întreținea contacte decât cu câțiva prieteni, ca de exemplu James, prietenul său de tinerețe, care i-a rămas fidel. La moartea sa de cancer, în 1914, nu s-a găsit nici un ban pentru a-l înmormânta. Văduva sa a vândut toate manuscrisele sale pentru suma de 500 de dolari Universității Harvard.

Până astăzi, doar o mică parte din manuscrisele sale au fost publicate, în opt volume mari, între 1931 și 1958. Ele sunt împărțite într-o manieră atât de confuză, încât Peirce a rămas și după moartea sa un personaj enigmatic. În fiecare din ele se arată însă ascuțimea minții sale. Era în stare să formuleze cu mâna stângă o întrebare și, concomitent, să-i dea cu mâna dreaptă un răspuns[3].

Cunoașterea nu are o bază absolut sigură

În câteva articole din anul 1868, Peirce îl atacă critic pe filosoful francez Descartes (1596-1650), ca și întreaga direcție de gândire influențată de el, cartezianismul. După el, Descartes ar fi figura centrală a filosofiei temeiurilor, creatorul și spiritul rău al filosofiei moderne.

Cartezianismul poate fi caracterizat prin trei aserțiuni: 1. Teoria cunoașterii este disciplina filosofică centrală; 2. Cunoașterea are o bază sigură și stabilă; 3. Această bază este cunoașterea pe care conștiința umană este în stare să o conceapă direct și nemijlocit. Descartes a vrut să depășească anarhia filosofică generală prin cercetarea cunoașterii umane, care ar fi singura legătură legitimă a omului cu lumea. Sentimentele, obiceiurile, tradițiile și autoritățile nu sunt, conform lui Descartes, legături legitime între noi și lumea reală, ci doar o rețea de iluzii țesută de noi înșine.

Descartes supune cunoașterea umană unei critici sceptice complete, pentru a stabili dacă vreo cunoștință mai rezistă incriminării aduse de această

critică sceptică. Diferitele tipuri de cunoaștere se năruie unul după celălalt. Percepțiile senzoriale pot fi iluzii ale simțurilor sau halucinații. În situații concrete nu putem niciodată decide ce sunt. Chiar și demonstrațiile matematice pot fi manipulate de vreun geniu atotputernic și răuvoitor. Experiențele noastre sunt compatibile atât cu ipoteza existenței unui geniu rău, cât și cu acceptarea unei lumi care există independent de noi.

După ce lasă în urma sa lumea fizică, ceilalți oameni, trecutul, matematica și propriul să corp, în final Descartes găsește în conștiința sa ceva indubitabil adevărat. Gândesc, deci sunt. Expresia *Gândesc, deci sunt (exist)* este cu necesitate adevărată, ori de câte ori o rostesc sau o formulez în mintea mea. Adevărul expresiei este garantat prin felul în care aceasta este formulată și, astfel, este asigurat împotriva oricărei critici sceptice. Conform lui Descartes, nu pot gândi că eu, ca ființă gânditoare, nu aș exista, căci chiar atunci când încerc să gândesc că nu gândesc, eu exist prin însăși acest tip de demers, în calitate de ființă gânditoare.

Descartes interpretează expresia în felul său propriu. Ea este adevărată pentru că este, pentru el, clară și distinctă. El există ca ființă gânditoare, separată neechivoc de corpul său și de toate celelalte lucruri. Pe fundamentul oferit de această evidență, Descartes construiește o filosofie sistematică. În acest caz, argumentul ontologic pentru existența lui Dumnezeu servește ca mijlocire între certitudinea nemijlocită de sine a eului și evidența existenței obiective a lucrurilor.

Întreagă această filosofie se sprijină pe cunoașterea adevărată și certă. Orice pretenție de cunoaștere trebuie confruntată cu etalonul ideilor clare și distincte, baza cunoașterii. Eu obțin o cunoaștere atunci când ceva nemijlocit dat se prezintă conștiinței mele. Conștiința este un fel de ochi imaterial, care este capabilă să vadă lucrurile și să le conceapă nemijlocit, adică fără ajutorul limbii ca mediu. O astfel de cunoaștere clară și distinctă, care nu mai admite nici o îndoială, este numită de Descartes cunoaștere intuitivă. Ca exemplu pentru aceasta avem expresia „Gândesc, deci sunt" (*cogito, ergo sum*).

Peirce își îndreaptă principala sa critică împotriva doctrinei carteziene despre cunoașterea intuitivă, însă critica sa atinge de asemenea principiul empirist după care percepțiile senzoriale și datele simțurilor sunt baza întregii noastre cunoașteri a realității, cum sunt, la Russell, cunoașterea prin luare la cunoștință, sau, în empirismul logic, enunțurile de protocol[4]. Cartezianismul, ca și empirismul, sunt încercări de a sparge barierele limbii și de a concepe direct realitatea. Subiectul cunoscător concepe nemijlocit obiectul cunoașterii sale, fără o mediere prin limbă sau prin altă cunoaștere.

Peirce se întreabă, mai întâi: ce dovezi există pentru existența cunoașterii intuitive ? Putem decide intuitiv dacă o cunoștință deja existentă este sau nu intuitivă ? Dacă cineva afirmă că am avea o capacitate intuitivă de a elucida asemenea întrebări, Peirce îi opune următorul argument: dacă insistăm pe acest sentiment, atunci ne mișcăm într-un cerc logic, deoarece plecăm de la faptul că trebuie să demonstrăm că sentimentul ar fi un semn neîndoielnic al unei intuiții. Dacă încercăm să întemeiem acest sentiment al unei intuiții, cădem atunci într-un regres la infinit. Este acest sentiment o intuiție infailibilă? Afirmația că sentimentul ar fi infailibil se bazează oare pe o intuiție infailibilă? Asertiunile despre mărturiile intuiției noastre ar trebui, dacă este ca ele să îndeplinească funcția de dovezi hotărâtoare, să se sprijine ele însele pe intuiții. În acest fel, Peirce rupe o verigă logică în lanțul întemeierilor, astfel încât întemeierea nu mai ajunge niciodată la un capăt.

Peirce confruntă teoria intuiției cu o serie de date istorice și psihologice. Dacă am avea această capacitate intuitivă, atunci ar domni un acord general asupra a ceea ce este intuiția. Totuși, în trecut filosofii nu s-au putut niciodată pune de acord asupra întrebării care este cunoașterea intuitivă. Martorilor din tribunale le vine foarte greu să distingă între ceea ce au văzut și concluziile pe care le-au tras. Un întreg grup de persoane, și anume scamatorii, își câștigă existența de pe urma faptului că, în acest caz, granițele sunt incerte.

Filosofii intuiționiști au enumerat o serie întreagă de cazuri privilegiate de cunoaștere intuitivă. S-a afirmat că am avea o conștiință de sine intuitivă, că am avea o capacitate intuitivă de a decide între elementele subiective ale diferitelor cunoștințe sau că, în fine, am avea capacitatea introspecției.

După istoria dezvoltării umane, gândită de Peirce în manieră speculativă, copiii mici nu au conștiință de sine. În schimb, ei au un corp. Pentru copil, lumea constă dintr-un corp privilegiat, care este înconjurat de alte corpuri. Când copilul învață să vorbească, totul este ceva exterior – ca să folosim o distincție a adulților. Copilul resimte, de exemplu, sentimentele și dorințele sale ca pe niște proprietăți ale corpurilor sau lucrurilor care le-au provocat. Când un copil vrea să mute o masă, aceasta înseamnă că masa este potrivită pentru mutat, și nu că el ar avea o conștiință în care s-ar situa această dorință. Copilul devine conștient de sine pe baza mărturiilor extrase din mediul său înconjurător. Aceasta se întâmplă atunci când ceilalți dau acestui corp privilegiat un nume: „Andrei, încetează să mai împingi masa!”. Conștiința de sine mai apare și atunci când copilul spune ceva, ca de exemplu: „Masa vrea s-o împingem”, lucru care nu este confirmat de ceilalți sau de către masă. Corpul privilegiat este supus ciocnirii accidentale cu alte corpuri și altor neplăceri,

astfel că, în final, ia naștere un eu, căruia îi pot fi atribuite erorile și ideea unei lumi comune, publice, care este confirmată de toate mărturiile.

Conștiința de sine nu este o mărime constantă și stabilă, pe care o putem concepe clar și intuitiv. Ea este un produs social, care se sprijină pe o serie întreagă de inferențe, ce o dată cu creșterea noastră, se transformă în obișnuințe cărora, ca atare, nu le mai dăm atenție.

Descartes și empirismul încep cu experiențele survenite în conștiința individului și inferă, de la experiențele private ale acestuia, la lucrurile comune nouă tuturor. Peirce răstoarnă această idee, începând cu lucrurile comune și trăgând de aici concluzii asupra conștiinței private.

Nu putem oare distinge intuitiv și nemijlocit între faptul de a vedea o culoare și reprezentarea culorii? Și în acest caz, Peirce respinge capacitatea intuitivă drept explicație. În loc de acestea, el afirmă că facultatea noastră de a distinge se bazează pe inferențe de la circumstanțele și efectele pe care le percepem.

Aveam noi oare capacitatea de introspecție? Avem vreo cunoaștere asupra lumii interne care să nu se sprijine pe percepții externe? Peirce susține opusul acestei teze: singura posibilitate de a examina o problemă psihologică este de a trage concluzii din stări de fapt exterioare. Dacă un om este apucat de mânie, atunci, după Peirce, în lumea exterioară există lucruri sau stări de fapt care îl fac să fie mânios, și el își spune: „Acest fapt e rușinos, e respingător!" În realitate, sentimentele sunt predicate despre lucruri. Propoziția „Sunt mânios" este o parafrazare elaborată a propoziției „Această situație este respingătoare". Emoțiile psihologice apar când atenția noastră este îndreptată asupra unor circumstanțe complexe și inconceptibile. Peirce nu contestă că există ceva ce putem desemna drept stări mentale interne. Însă aceste stări interne private nu au nici un rol în cunoașterea noastră despre ele. Stările mentale sunt ceva ce noi abstragem din lumea lucrurilor. Din acest motiv, nu putem avea o cunoaștere intuitivă a lor.

Empirismul susține concepția după care aserțiunea „Bicicleta mea este verde-închis", în măsura în care are un conținut cognitiv, poate fi redusă, respectiv tradusă, în aserțiuni despre percepții senzoriale nemijlocite, ca de exemplu „Acum am o senzație de verde-închis" ș.a.m.d. Astfel de aserțiuni despre percepții senzoriale sunt absolut certe, deoarece eu, ca individ, am acces la propriile mele percepții senzoriale.

Peirce respinge această concepție. După el, aserțiunile despre percepții senzoriale sau datele simțurilor nu pot fi absolut certe. Astfel de expresii conțin predicate generale, ca de exemplu „verde-închis", ceea ce presupune

că noi stăpânim o serie de simboluri diferite. Pentru a putea desemna ceva ca verde-închis, trebuie să fim în stare a distinge diferite nuanțe de verde una de cealaltă, ca de exemplu verdele-închis de verdele ca iarba, dar și să putem distinge culoarea verde de alte culori, ca de pildă de galben sau albastru. Aceasta presupune că noi cunoaștem o serie de condiții standard în care desemnăm ceva drept verde. Pe o vreme cu cer senin, în mai, frunzele de fag sunt verzi. Celor ce nu pot vedea acest lucru le atribuim un anume defect, anume discromia. Sau încercăm să le explicăm în cuvinte mai simple. Folosirea corectă a unui cuvânt presupune cunoașterea multor alte cuvinte. A atribui unui lucru o anumită însușire înseamnă, după Peirce, a emite ipoteza că o anumită metodă de clasificare este adecvată acelui lucru concret. Dacă ipoteza este sau nu corectă putem decide doar prin cercetarea consecințelor acestei atribuiri, iar nu pe baza unei intuiții nemijlocite, prezente. Faptul că despre culoarea unei biciclete există un acord aproape general izvorăște din aceea că problema nu prezintă vreun mare interes teoretic sau vital, că cei mai mulți dintre oameni au simțurile intacte și le folosesc, și că cei mai mulți dintre oameni vorbesc o anumită limbă. Acest fapt nu izvorăște nici din vreo intuiție internă a culorii, nici dintr-o simplitate a propozițiilor despre culori.

Peirce mai atrage atenția și asupra faptului că e nevoie de timp pentru a scrie, pronunța sau gândi o propoziție despre date senzoriale. După ce am scris propoziția, datele senzoriale corespunzătoare sunt de mult trecute. De aceea, propoziția nu se poate referi decât la amintirea noastră despre datele senzoriale corespunzătoare. Întrucât memoria noastră este notorie pentru incertitudinea ei, nu putem fi niciodată absolut siguri de aserțiunile noastre despre date senzoriale.

După părerea lui Peirce, noi cunoaștem întotdeauna un lucru ca ceva determinat, adică folosim întotdeauna în cunoașterea noastră cuvinte care clasifică. Aceste cuvinte transcend situația concretă în care noi le folosim, în sensul consecințelor, pe care nu le putem verifica decât mai târziu. Pentru a examina consecințele, avem nevoie de alte cuvinte, care au, la rândul lor, noi consecințe. Eroarea fatală a cartezianismului este convingerea acestuia că am fi în stare să cunoaștem fără a folosi un limbaj.

Peirce rezumă critica sa împotriva cartezianismului avansând patru teze despre lipsurile noastre: 1. Nu avem o capacitate de introspecție; 2. Nu avem o facultate de a intuiției, ci toată cunoașterea noastră este derivată dintr-o cunoaștere anterioară – iar cunoașterea nu are niște fundamente indubitabile; 3. Nu avem posibilitatea de a gândi fără semne – limba este un

sistem de semne; 4. Nu avem o noțiune despre ceva absolut incognoscibil – întreaga realitate este cognoscibilă. Nu există nimic ce n-am putea cunoaște.

Peirce își completează cele patru teze cu o critică a îndoielii metodice carteziene, a încercării de a ne îndoi sceptic de întreaga noastră cunoaștere. Pentru Peirce, o astfel de îndoială este abstractă, ineficientă și dăunătoare. Când se lovește de dificultăți, ea nu poate indica nici măcar o singură problemă care ne-ar putea da motive de suspiciune. Întrucât ea nu izvorăște dintr-o problematică reală, ea nu duce nici la o examinare a circumstanțelor în care am putea descoperi adevărul sau falsul. Opiniile false nu pot fi detectate prin recitarea mecanică a unor formule, fie ele invocații vrăjitorești sau vechi sentințe sceptice. Scepticismul abstract nu face decât să întrețină iluziile filosofilor despre sine. Îndoindu-mă în abstract, mă conving că m-aș putea elibera de toate prejudecățile mele și că aș putea începe din nou, cu o conștiință pură și clară. Credința în propria lipsă de prejudecăți este solul fertil pe care cresc superstițiile, în cazurile în care nu este vorba de lucruri normale, indiferente.

Pentru Peirce, scepticismul abstract este o versiune a filosofiei fundaționiste, a credinței că am putea reconstrui cunoașterea umană fără prejudecăți și fără presupoziții. După Peirce, trebuie să începem de acolo de unde ne aflăm, cu tradițiile, prejudecățile și limbajul nostru insuficient. Numai prin rezolvarea unor probleme concrete vom putea face progrese.

Nu în ultimul rând, Peirce critică criteriul cartezian al adevărului, după care tot ceea ce eu percep ca fiind clar și distinct este adevărat. Acest criteriu este complet subiectiv și, de aceea, inutilizabil. Acolo unde a fost folosit, ca de exemplu în metafizică, a dus întotdeauna la certuri și dispute.

Semne și oameni

Asertiunii că trebuie să existe o cunoaștere directă și nemijlocită, intuiția, Peirce îi opune teza sa, anume că întreaga cunoaștere este obținută prin inferențe. Orice cunoaștere are loc pe bază de inferențe, care sunt fie conștiente și clar articulate, precum în logică, fie sunt procese mentale inconștiente și nearticulate. Acestea din urmă se aseamănă cu inferențele logice, trecând de la temeiuri la concluzie: dacă ceva este adevărat, atunci și altceva trebuie să fie adevărat. Însă ele au devenit obișnuințe, și de aceea nu mai suntem conștienți de ele. Cei mai mulți oameni stabilesc ușor că această bicicletă e de culoare verde închis, dar numai datorită

faptului că au învățat o limbă, care cuprinde în ea inferențe în formă simplificată și prescurtată.

Unul dintre temeiurile de bază ale doctrinei intuiției era că, dacă n-ar exista intuiție, atunci cunoașterea ar rămâne fără fundamente. Fără un temei solid, totul ar fi instabil și fluctuant. Fără o ancorare a cunoașterii într-un bază solidă, am aluneca într-un scepticism radical. Acestei obiecții Peirce îi răspunde că, deși cunoașterea noastră nu poate avea niște fundamente solide și sigure, putem totuși să distingem foarte bine între cunoaștere bună și proastă.

Teza conform căreia cunoașterea ar fi un lanț de inferențe este sprijinită de Peirce cu teoria semnelor. El este de părere că diferitele tipuri de inferențe pot fi reduse la relația de semnificare. Ideea lui Peirce a relației de semnificare este un desiș prin ale cărui obscure vegetații nici un om n-a reușit să pătrundă. Peirce atribuia ideilor sale despre relația dintre semne o foarte mare însemnătate. După cum Kant găsea în analiza sa a diferitelor forme ale judecății punctul arhimedic al filosofiei sale, Peirce găsește în analiza sa a relației de semnificare mărimile care trebuie să preceadă orice cunoaștere[5].

În relația de semnificare, un semn stă în locul, respectiv reprezintă ceva (o idee), într-o privință sau alta. O idee (o conștiință, un interpretant) interpretează un semn (atât unul lingvistic, cât și nelingvistic) într-o astfel de manieră, încât semnul reprezintă sub anumit raport un obiect, dar și în așa fel încât semnul ține locul uneia sau alteia dintre proprietățile obiectului.

Dacă nu ar exista obiecte, idei și proprietăți abstracte, nu ar putea exista cunoaștere. Expresia „cuptorul este negru" este un *semn* ce are trei relații: cu un *obiect gândit*, cu un *concept* (proprietatea abstractă de a fi negru) și cu o *idee*, care interpretează semnul ca fiind o proprietate ce suplinește obiectul. Tot ceea ce există în lume constă, de aceea, fie din abstracții, fie din lucruri, fie din idei. Pe acestea Peirce le desemnează, în 1867, prin categoriile de prim, secund și terț.

În determinarea foarte abstractă a relației de semnificare se găsește aparentul paradox după care un semn Z_1 poate reprezenta un obiect O doar dacă are proprietatea de a constitui un nou semn Z_2 care trebuie să stea față de O în aceeași relație ca și Z_1. Prin aceasta, Peirce ocolește două dificultăți: pe de o parte dificultatea de a determina conștiința ca inferență, deci ca semn, idee a unui semn, iar pe de alta, greutatea de a trebui să determine relația de semnificare plecând de la conștiință. Însă cum am putea noi explica un semn Z_1 doar introducând un nou semn Z_2 care, în plus, este determinat parțial prin ceea ce trebuie să explice, dat fiind că semnul Z_2 trebuie să stea față de obiectul O în aceeași relație ca și Z_1? Scopul acestor intersectări,

respectiv circularități logice, este de a arăta că nimic în sine nu poate fi un semn, ci că un semn ia naștere abia pe baza unei interpretări și înțelegeri. Aceasta este valabil nu numai pentru semnele lingvistice, ci și pentru obiecte precum semnele de circulație, giruetele de pe acoperiș sau termometrele din casă.

De ce trebuie să fie interpretările și înțelegerile însele un nou semn, anume semnul interpretant? De ce interpretarea nu ar putea fi o trăire mentală, care ar pune capăt astfel lanțului semnelor, prin faptul că le înțelege? Pe de o parte, trăirile mentale sunt entități private și se sprijină pe inferențe din circumstanțe exterioare. Pe de altă parte, înțelegerea mea a unui semn trebuie să se arate în așa fel încât ea să funcționeze ca un semn pentru alții. Așa, de exemplu, verificăm dacă o persoană a înțeles o anumită expresie, punând întrebări persoanei. Dacă răspunsurile sunt corecte depinde de faptul dacă se potrivesc într-o corelație. Dacă se potrivesc într-o corelație și prezintă un tipar recognoscibil, aceasta înseamnă pentru Peirce că sunt articulații ale unui sistem determinat de semne, și că aceste articulații dezvoltă semnul inițial. Semnele nu apar singure. Ele își primesc funcția de semne doar înăuntrul unui sistem mai vast de semne. A desemna un lucru ca fiind verde închis presupune stăpânirea prealabilă a multor altor expresii.

Plecând de la acestea, Peirce afirmă că o reprezentare sau o idee există doar atunci când ține locul a altceva, când este așadar semn pentru un obiect. Aceasta înseamnă că primul semn trebuie interpretat printr-un semn următor care, la rândul lui, trebuie și el interpretat. Eul care se cunoaște pe sine este un semn ce interpretează ceva prealabil. Fluxul conștiinței umane constă din semne, care evoluează pe baza inferențelor. Peirce trage de aici concluzia metafizică după care omul ar fi un semn. Limba mea, spune el, este totalitatea sinelui meu, căci omul este un gând. Dificultatea noastră de a înțelege acest lucru se datorează felului nostru de a fi.

Semnele trebuie explicitate, deoarece sunt vagi. Semnele lingvistice sunt vagi într-o măsură deosebit de mare, căci cei ce utilizează limba folosesc în interpretarea semnelor orizonturi și experiențe diferite. Aceasta nu înseamnă că limba ar fi iremediabil ambiguă și, de aceea, inutilizabilă. Dacă ceva ar fi complet indeterminat și vag, nu ar putea funcționa ca semn, întrucât nu ar reprezenta nimic pentru nimeni.

În spatele fiecărui semn stă un alt semn. Înseamnă oare aceasta că lumea constă exclusiv din semne? Nu putem cunoaște lucrurile direct, intuitiv. Obiectul, parte a relației de semnificare, este pentru Peirce reprezentarea unui obiect sau a unui lucru care este prezent prin semnul interpretant. Nu

putem identifica obiectele decât pe baza conceptelor, adică a semnelor. Cunoașterea este o interpretare de semne, care nu are nici un început absolut, nici un capăt ultim.

I-am putea reproșa lui Peirce, fără îndoială, că trebuie să acceptăm o cunoaștere inițială, căci altfel intrăm într-un regres la infinit. Nu se poate ca totul să constea exclusiv în cuvinte. Trebuie să fie posibil să verificăm valoarea de adevăr a unei expresii fără a recurge doar la cuvinte. Dacă nu e așa, atunci totul devine un joc cu cuvintele. Dacă setul nostru actual de cunoștințe se bazează pe cunoștințe anterioare, atunci cunoașterea trebuie să aibă, într-un final, un început. Altminteri, cum ar fi putut începe?

Peirce respinge aceste obiecții folosindu-se de o metaforă[6]. Un triunghi este parțial scufundat în apă, astfel încât unul dintre vârfuri stă sub suprafața apei. Vârful triunghiului suplinește obiectul real, independent de cunoaștere, în timp ce linia orizontală, care pare că se frânge la suprafața apei, reprezintă cunoașterea actuală, prezentă (s-o numim C). Cunoștințele anterioare, ce determină cunoașterea actuală C, sunt reprezentate de toate suprafețele posibile ale apei aflate între vârful triunghiului și suprafața actuală a apei. Privită logic, cunoașterea C e determinată de cunoștințele anterioare, pentru că am făcut inferențe de la ele la cunoașterea C. Deși numărul suprafețelor posibile ale apei dintre vârful din apă al triunghiului și linia C este infinit, cu toate acestea vârful triunghiului nu se găsește infinit de departe sub suprafața apei. Suma aritmetică a unui șir de numere infinit și convergent este finită. Dacă șirul cunoștințelor este finit, nu trebuie deci să ne temem de un regres la infinit.

Din păcate, privită mai îndeaproape, această comparație este obscură. Ce temeiuri pozitive există pentru premisa conform căreia cunoașterea noastră, considerată strict matematic, este continuă, că nu posedă nici un început absolut și că se apropie tot mai mult de o limită, fără ca totuși s-o depășească? Chiar dacă timpul necesar cunoașterii s-ar divide la infinit, tot nu decurge de aici că și cunoașterea s-ar putea divide într-un mod asemănător. Faptul că primul meu pas afară din pat dimineața este divizibil la infinit nu înseamnă că trebuie să fac un număr infinit de pași pentru a mă ridica deplin din pat. Dacă ar fi așa, nici nu m-aș mai fi putut duce la culcare.

Pentru Peirce, este un punct hotărâtor faptul că un interval de timp finit precum istoria umană poate conține un număr infinit de cunoștințe. Însă el nu reușește astfel să slăbească critica ce i se aduce. Unul din punctele decisive ale criticii era că procesul infinit al inferării constă în reformularea cuvintelor, expresiilor și teoriilor, dar fără a duce la o confruntare directă între expresie

și realitate. După el, dacă o expresie e adevărată sau nu depinde de poziția sa în sistem (teoria coerentistă a adevărului), iar nu de acordul ei cu realitatea situată în afara sistemului de semne (teoria adevărului-corespondență).

Unii dintre filosofii mai vechi au fost de părere că „obiectul" este cauza adâncă a percepțiilor noastre senzoriale; însă că nu-l putem cunoaște, deoarece noi nu am avea acces decât la propriile noastre percepții senzoriale. Pentru Peirce, în această perioadă a filosofiei sale, obiectul este o mărime pe care o postulăm pentru că dă ideilor și percepțiilor noastre o ordine și o legătură. Aceasta nu este, în sine, nimic nou. Filosoful scoțian David Hume (1711-1776) și-a prezentat într-o manieră similară și masa de lucru, și șemineul. Peirce contribuie la această veche discuție prin ideea sa că realitatea este ceea ce o comunitate ideală de cercetători ar cădea de acord că este, dacă procesul de cercetare ar continua neîntrerupt.

Este real ceea ce este independent de închipuirile și ideile mele fixe, sau ale altora. Închipuirile și ideile fixe sunt evidențiate și eliminate prin metoda științifică. Peirce spune:

„Și astfel, ambele serii de cunoaștere – cea reală ca și cea ireală – constau din ceea ce, într-un viitor suficient de îndepărtat, ar fi tot mai mult confirmat de către comunitatea (cercetătorilor), și din ceea ce, în aceleași condiții, ar fi ulterior tot mai mult contestat. Însă o expresie care nu poate fi clasificată ca falsă și a cărei falsitate este de aceea absolut incognoscibilă nu conține, conform principiului nostru, absolut nici o greșeală. Din acest motiv, ceea ce este gândit în cunoașterea noastră este realitatea așa cum e ea în realitate"[7].

Ideea este că un număr oarecare de cercetări pot eșua, însă extinderea la infinit a procesului cercetării trebuie să ne conducă în final la un acord. Întrucât procesul cunoașterii se realizează prin inferențe, problema rămâne de a dovedi că aplicarea repetată a formelor de inferență ce constituie metoda științifică trebuie să conducă în mod necesar la un acord în ce privește concluziile, și astfel la adevărata cunoaștere a realității.

Metoda științifică

Metoda științifică constă din 1) dezvoltarea de ipoteze, care explică problemele (abducție), 2) derivarea de consecințe din aceste ipoteze (deducție) și 3) confirmarea sau respingerea acestor consecințe – și, prin aceasta, și a ipotezelor – prin experiență (inducție).

Abducția este o formă particulară de inferență, specifică lui Peirce; cu ajutorul ei putem ajunge la noi ipoteze. În opoziție cu deducția și inducția, pentru Peirce abducția constituie cea mai nemijlocită și, de aceea, cea mai nesigură formă de inferență. Ca o formă de raționament ipotetic, ea se bazează pe premise nesigure, așadar pe un fundament care trebuie verificat prin inducții și prin controlul inferențelor deductive. Peirce explică abducția ca deosebită de deducție și inducție prin exemplul unui sac și al unor boabe albe. Iată un exemplu de deducție:

Toate boabele din acest sac sunt albe;
Aceste boabe provin din acest sac;
Prin urmare, ele sunt albe.

Urmează un exemplu de inducție:

Aceste boabe provin din acest sac;
Ele sunt albe;
Probabil că boabele din acest sac sunt albe.

Iar acesta este un exemplu de abducție sau raționament ipotetic:

Toate boabele din acest sac sunt albe;
Aceste boabe sunt albe;
Probabil ele provin din acest sac[8].

În timp ce, în cazul unei deducții, se pleacă de la o lege sau regulă și de la o stare prezentă, pentru a se ajunge la un rezultat, iar într-o inducție, de la o stare prezentă și o observație se ajunge la o regulă, în cazul abducției, de la o regulă și o observație se inferează la o situație prezentă. Cu alte cuvinte: o stare prezentă și inexplicabilă sau surprinzătoare este interpretată ipotetic, pe baza unei reguli și a unor diferite observații, ca fiind un caz al acestei reguli, fiind astfel explicată. Ipoteza rămâne desigur incertă, întrucât fenomenul prezent și inexplicabil ar putea fi explicat prin nenumărate alte ipoteze, doar că mai puțin probabile.

În situația alegerii între ipoteze diferite, subliniază Peirce – ca și, mai târziu, Popper – trebuie să alegem acea ipoteză care poate fi cel mai ușor respinsă[9]. Este mult mai bine să înlăturăm ipotezele despre care putem dovedi că sunt false, decât să plecăm de la o ipoteză probabilă. „Probabil" înseamnă, în acest context, că ipoteza este în acord cu opiniile noastre prealabile, care ar putea fi false. Falsitatea acestora o verificăm, printre altele, și pe baza ipotezei noastre. Dacă am alege numai ipoteze probabile, am rămâne mereu fixați în vechile noastre concepții și ne-am priva de bucuriile pe care ni le aduc surprizele.

Ne putem oare apropia de adevăr exclusiv prin detectarea greșelilor? Cum putem găsi, din mulțimea infinită de ipoteze, pe cea corectă? În această

privință, Peirce și Popper sunt de acord că științele au făcut progrese remarcabile. Pentru Popper este aproape un miracol că ne-am apropiat atât de mult de adevăr pe baza metodei noastre a încercării și erorii. Nu este însă așa de simplu precum în cazul unei ținte de tir, unde nu există decât un număr limitat de posibilități. Căci, pe baza presupunerilor noastre respinse, nu ne putem croi treptat calea către adevăr, așa cum arcașul trage tot mai aproape de centrul țintei.

Peirce schițează o explicație biologică pentru faptul că am reușit, în scurtul timp de când practicăm știința, ca din miriadele de ipoteze imaginabile să descoperim câteva legi adevărate ale naturii[10]. El este de părere că intervalul temporal ar fi prea scurt pentru ca progresele științifice să se fi produs doar accidental. Întrucât nimic nu este inexplicabil, el pleacă de la asumpția că am avea anumite însușiri, un fel de instinct de a găsi ipoteze corecte. Acesta nu este o intuiție infailibilă, întrucât greșim mai des decât reușim să găsim soluția corectă. Nu este un dar al cerului, ci o înzestrare pe care am dezvoltat-o în lupta pentru supraviețuire. Succesul științei poate fi explicat biologic. Suntem cu toții produse ale naturii.

În unele contexte, Peirce înțelege prin *inducție* verificarea unei ipoteze prin confruntarea consecințelor ei cu experiența. În alte contexte, inducția este o metodă de descoperire a proprietăților esențiale ale unei mulțimi prin cercetarea elementelor ei. În ambele cazuri este însă vorba de o inferență de la părțile cercetate la un întreg nesupus cercetării.

Peirce leagă încercarea de a justifica inferențele inductive de o analiză a afirmației că aplicarea repetată a metodei științifice – a inducției, printre altele – ar descoperi, pe termen lung, structura realității. Formația de logician a lui Peirce nu-i permite să folosească postulatul său biologic în scopul de a reduce capacitatea de a construi ipoteze corecte la instinct. Mai întâi pentru că oamenii se pot schimba în viitor, iar apoi fiindcă biologia a fost dezvoltată ca știință pe baza inducției. Peirce argumentează direct în favoarea tezelor sale, arătând că asumpțiile care i-ar contesta propriile-i teze conduc la expresii contradictorii (*reductio ad absurdum*).

Să ne închipuim o lume specială, antiinductivă, în care nu ne-ar fi posibil să învățăm prin inducție. De fiecare dată când am face o inducție, natura s-ar schimba, astfel încât inducția și-ar pierde valabilitatea. Aceasta ar însemna că devenirea lumii ar depinde de ceea ce cunoaștem noi și de inducțiile pe care facem. Însă relația de dependență dintre cunoașterea noastră și natură ar fi ea însăși o legitate ce-ar putea fi stabilită prin inducție. De aceea, această legitate ar înceta să mai existe în momentul în care ar fi descoperită. Aceasta ar fi o altă

împrejurare, pe care am putea-o stabili prin inducție, și așa mai departe. Putem, din această cauză, să aflăm pe baza inducției ce structură ar fi avut această lume specială, antiinductivă. Dar aceasta contrazice totuși asumpția inițială, anume că ea ar fi o lume pe care n-am putea-o cunoaște prin inducție. Prin aceasta, ideea unei lumi antiinductive este o contradicție în sine[11].

Dacă realitatea este aceea asupra căreia, în ultimă instanță, ne-am putea pune de acord, atunci prezentul argument nu pare a fi totuși o dovadă pentru ideea că trebuie să existe o realitate. Acordul la care țintim prin metoda științifică este consecvent infirmat de natură. Deși, prin noi cunoștințe, noi luăm seama de această ruptură și putem încerca din nou să ajungem la un acord, există posibilitatea ca acest nou acord să fie iarăși subminat de către natură. Și cu toate că avem posibilitatea de a cerceta din nou natura, acest argument nu oferă nici un temei pentru asumpția că această cursă se va sfârși vreodată, pentru a face loc acordului sau cunoașterii definitive a naturii.

Convingere, îndoială și cercetare

Peirce n-a încetat niciodată să-și corecteze și să-și critice ideile pe care le dezvoltase în critica sa a cartezianismului, precum și în teoria semnelor, inferențelor și realității. La aproape zece ani după atacul său frontal asupra lui Descartes, el a schițat contururile unei noi antropologii, în care ideile biologice, logice și metafizice se întretaie într-un mod neobișnuit[12].

Peirce încearcă să-și situeze teoria abstractă a semnelor într-un context biologic. Mai întâi, el explorează conceptul de opinie sau convingere, și respinge concepția generală despre opinie ca stare mentală interioară. Convingerea nu este ceea ce credem, ci ceea ce facem. Diversele convingeri se deosebesc prin modurile de acțiune diferite pe care le pot provoca. Dacă sunt convins că arde casa, este clar felul în care voi acționa. Ajungerea la o convingere este descrisă de Peirce ca dobândire a unei anumite reguli de acțiune sau a unei obișnuințe. În măsura în care convingeri pe care noi le simțim ca diferite pot induce o aceeași regulă de acțiune, este vorba în realitate de aceeași convingere. Convingerile sunt obișnuințe care ne servesc drept reguli pentru felul în care trebuie să ne comportăm în anumite circumstanțe, pentru a obține anumite rezultate. De aceea, convingerile sunt o cunoaștere despre ce acțiuni ar putea îndeplini nevoile și dorințele noastre.

Totuși, lumea este astfel organizată, încât adesea ne găsim în situații în care tiparele noastre obișnuite de acțiune nu mai sunt suficiente. Ne îndoim

pentru că nu putem satisface nevoile noastre vitale, și nu pentru că, așa cum susține Descartes, am hotărât ca de-acum înainte să ne îndoim de orice. Neplăcuta îndoială care ne roade ne împinge de aceea să căutăm noi convingeri, cu ajutorul cărora am putea rezolva problema – adică noi reguli de acțiune care ne-ar putea scoate din impas. Năzuim după convingeri ferme și stabile, după obișnuințe de nezdruncinat, care ar putea ține pe termen lung.

Peirce analizează diverse metode de a ajunge la convingeri ferme. El distinge patru metode: metoda perseverenței, metoda autorității, metoda *a priori* și metoda științei[13].

Prima metodă este universal răspândită în lumea animală, și este egal aplicată și de struți, și de profesori. Rămânem fixați asupra unei idei care ne-a venit și o repetăm neabătuți. Ne agățăm de tot ceea ce o confirmă și ne ferim cu repulsie de tot ceea ce-ar putea-o tulbura sau respinge. În politică, metoda *perseverenței* își găsește o continuă aplicare.

Pe termen lung, această metodă este de nesusținut, pentru că încercăm să ne influențăm reciproc și astfel avem posibilitatea să mai găsim și o altă persoană care perseverează, în afara noastră. După metoda *autorității*, nu individul este cel care fixează convingeri stabile, ci un grup special de oameni, ca de exemplu parohii sau comitetul central. Aici, Peirce anticipează în toate punctele esențiale metodele pe care le-au folosit regimurile totalitare ale acestui secol, deși cu greu i-am putea bănui pe comisarii poporului sau pe funcționarii celui de-al Treilea Reich că l-ar fi citit pe Peirce. Se întemeiază o instituție de stat cu scopul de a răspândi opiniile corecte – acele opinii care sunt considerate corecte de către guvernul aflat la putere. Această instituție are un monopol asupra informației și educației. În același timp, grupul în cauză posedă și puterea de a reprima toate celelalte opinii, pe motiv că singura alternativă la adevăr este falsul. Atât părerile neconforme cât și dizidenții trebuie exterminați. Represaliile au loc în numele poporului sau al iubirii de aproape. De aceea nu este vorba pur și simplu de ipocrizie, căci metoda autorității se sprijină pe sentimente sociale simple: asentimentul grupului în privința adevărului și dreptății.

Cea de-a treia metodă este cea tradițional-filosofică, anume metoda *a priori*, pe care am putea-o descrie cel mai bine ca fiind varianta liberală a metodei autorității. Conform acesteia, convingerile metafizice fundamentale sunt în acord cu rațiunea. Există așadar o consonanță între rațiune și ceea ce suntem înclinați să presupunem – de exemplu, că sufletul este nemuritor. Dar chiar și această convingere subtilă, filosofică, este ineficientă pe termen lung. Metafizica se schimbă o dată cu diferitele mode.

Convingerile susţinute prin metoda perseverenţei sunt în cele din urmă înlăturate prin faptul că individul ce perseverează devine conştient că mai există şi altcineva; din această cauză, el este cuprins de scrupule în privinţa propriei sale metode. La fel se întâmplă şi cu metoda autorităţii. În sfârşit, metoda *a priori* este subminată de faptul că filosofii dintr-o regiune geografică pot avea cu totul alte intuiţii *a priori* decât filosofii din regiunea învecinată.

În discutarea *metodei ştiinţifice*, Peirce abandonează perspectiva observatorului clinic. Acum, el se transformă într-un avocat şi apărător al acesteia. Singura care ne poate furniza convingeri cu adevărat ferme şi stabile este natura. Metodele anterioare sunt opera omului. În schimb, metoda ştiinţifică se sprijină pe cercetarea ordinii obiective.

Ipoteza fundamentală a metodei ştiinţifice este că există lucruri reale, ale căror proprietăţi sunt complet independente de opiniile noastre. Peirce argumentează că, pe baza metodei ştiinţifice, noi putem stabili că un lucru sau altul nu este real – dar că nu putem stabili că totul este ireal, sau că nimic nu este real. În opoziţie cu celelalte trei metode, aplicarea consecventă a metodei ştiinţifice nu duce la situaţia în care ea însăşi devine inutilizabilă. Ceea ce metoda presupune nu poate fi respins sau criticat. Acest fapt nu ne împiedică totuşi punem metoda la îndoială, dacă legităţile pe care le-am descoperit cu ajutorul ei s-ar transforma treptat într-un univers de himere. Anterior, Peirce încercase să excludă existenţa unei astfel de lumi antiinductive.

Apărând metoda ştiinţifică, el afirmă că sentimentul care constituie punctul de plecare în cele patru metode este unul de insatisfacţie, ce apare atunci când două propoziţii se contrazic. Noi presupunem că există un adevăr, pe care îl putem descoperi. Dacă n-am fi convinşi că există răspunsuri adevărate la întrebările noastre, răspunsuri pe care nu le avem, atunci n-am mai fi nemulţumiţi. Din acest motiv, pentru noi nu poate fi nici o îndoială că există lucruri reale. Rămâne întrebarea dacă Peirce se menţine – în cursul schiţării capacităţii noastre de a atribui lucrurilor o valoare de adevăr – în cadrele unui realism filosofic. Aici, adversarii filosofiei sale sunt de altă părere.

Peirce aduce ca un ultim argument faptul că experienţa a arătat că cercetarea ştiinţifică a avut cel mai mare succes în stabilirea şi certificarea convingerilor noastre. Însă un raţionament inductiv este el însuşi parte a metodei, aşa că întemeierea devine circulară.

După câte se pare, ştiinţa se prezintă ca un judecător în propriile-i chestiuni, iar în această situaţie rezultatul e dinainte stabilit. Peirce respinge primele trei metode pentru că nu conduc la o cunoaştere a realităţii. El acceptă metoda ştiinţei pentru că, prin ea, poate fi dobândită o cunoaştere

a realității. În ambele cazuri, realitatea reprezintă ceea ce comunitatea cercetătorilor cade de acord că este, după ce a aplicat metoda științei. Cercul logic se închide aici.

Unul dintre postulatele centrale ale lui Peirce este că pentru fiecare întrebare autentică există un răspuns, pe care îl putem afla pe baza metodei științifice. Metoda științei se autocorectează. Nu avem dreptul să blocăm calea cercetării. În principiu, aceasta s-ar întâmpla când susținem că ceva este în principiu incognoscibil, sau că este independent de toate celelalte lucruri și nu este, de aceea, explicabil, sau că ceva și-a primit explicația finală și definitivă. Peirce întemeiază această regulă metodologică, afirmând că realitatea nu poate fi cunoscută în mod absolut cert sau absolut exact, întrucât ea se bazează pe simboluri și pe memorie. Trebuie să fim permanent pregătiți pentru a ne corecta ipotezele științifice și, dacă e necesar, pentru a le abandona[14]. Autocorectivă în sens restrâns este și una din metodele inductive, anume inducția cantitativă, deoarece aceasta, pe termen lung, va fi mereu în stare să găsească, într-o serie infinită de date, o valoare de adevăr determinată pentru o clasă de date. Frecvența relativă a rezultatelor – raportate la o clasă de date – se apropie de o anumită valoare-limită. Dacă obiectul cercetării nu atinge o valoare-limită, noi vom putea stabili acest lucru.

Ideile matematice de probabilitate, convergență, valoare-limită și șir infinit de numere sunt cele care stau la baza ideilor lui Peirce de realitate, adevăr și proces infinit de cercetare. Cu un patos calvinist, Peirce spune: „Ceea ce înțelegem noi prin adevăr este convingerea destinată ca, în cele din urmă, să fie acceptată de toți cercetătorii; iar obiectul acestei convingeri este realitatea”[15].

Convingerea sau opinia finală este adevărată, în sensul vechi, absolut al cuvântului. Ea nu mai poate fi răsturnată sau respinsă de noi opinii. Dar oare nu contrazice această idee failibilismul lui Peirce, anume ideea că nici o cunoaștere a realității nu este absolut sigură? În viziunea lui Peirce, nu putem ști niciodată dacă am ajuns la o opinie definitivă. Trebuie de aceea să tratăm toate convingerile noastre ca și cum ele ar putea fi respinse și, deci, îmbunătățite – deși unele dintre ele ar putea fi adevărate, în măsura în care ceva poate fi adevărat.

Adevărul, în sensul de „cunoaștere adevărată, care nu mai lasă loc de eroare”, este o valoare-limită, ideală, de care ne apropiem, ce-i drept, dar pe care n-o vom putea atinge niciodată. Acesteia i se opune convingerea adevărată, definitivă, de care nu doar că ne apropiem, ci chiar am putea-o atinge.

Acest fapt se va putea întâmpla atunci când marja de eroare va deveni infinitezimal de mică, fără semnificație practică. Peirce compară acest proces cu calculul valorii numerice a lui p. Mai devreme sau mai târziu, vom lucra cu valoarea 3.14, ceea ce înseamnă că probabilitatea expresiei respective are o marjă de eroare infinitezimal de mică.

Peirce este de părere că doctrina sa a realității și a adevărului este mai adecvată pentru a descrie progresele științifice decât sunt alte teorii filosofice. Pentru filosofia de factură *a priori*, progresele științifice sunt imposibile, pentru că principiile *a priori*, care sunt perfecte, nu pot fi ameliorate. Pentru filosofia empiristă, teoriile și progresele științei ar trebui privite drept un miracol, dat fiind că doar cu ajutorul predicției se poate ajunge, prin acumularea de date sensibile, la teorii științifice.

Realitatea ne va da, în cele din urmă, răspunsuri adevărate, definitive. Aceasta rezultă din următoarea împrejurare: dacă inferențele inductive sunt valide, atunci concluziile probabile se vor apropia de o valoare-limită, de îndată ce numărul fenomenelor cercetate se apropie de infinit. Peirce a încercat mai devreme să arate că nu putem gândi inducția decât ca pe o sursă validă de cunoaștere în orice univers posibil. Asertiunea că ar exista propoziții adevărate sau false a căror descoperire este în principiu imposibilă, chiar dacă procesul cercetării ar fi extins la infinit, este pentru Peirce un nonsens, așadar fără consecințe practice. Este logic posibil – nu conține nici o contradicție în sine – faptul ca realitatea asupra căreia comunitatea de cercetare se pune de acord să fie falsă; este tot atât de posibil logic ca, într-un număr infinit de aruncări cu un zar să nu cadă niciodată șase. Dar este improbabil. Iar pentru Peirce, acest lucru e suficient.

Doctrina lui Peirce despre adevăr și realitate este un amestec delicat de realism și idealism. Pentru realiști, expresiile noastre sunt adevărate sau false pe baza a ceva exterior, iar ordinea lucrurilor este independentă de ceea ce noi credem despre ele. Idealistul apără concepția după care expresiile noastre sunt adevărate sau false pe baza structurii conștiinței sau a limbajului, iar ordinea lucrurilor ar fi un produs al ordinii umane.

Peirce nu se mulțumește cu jumătăți de măsură. Realitatea este determinată de ordinea umană, în sensul în care este real doar domeniul asupra căruia comunitatea științifică, prin aplicarea diverselor metode de inferență, se va pune de acord că este astfel. Nu putem cunoaște și înțelege realitatea decât ca realitate reprezentată și interpretată.

Pe de altă parte, ordinea umană, adică opiniile comunității științifice, este determinată de ordinea obiectivă a lucrurilor. Convingerile definitive

au ajuns să fie astfel doar pentru că sunt rezultatul aplicării permanente a metodei științifice. În acest proces, opiniile și teoriile false sunt, sub presiunea lumii, consecvent eliminate, ajungându-se în acest fel la adevăr.

Cunoașterea noastră tratează o realitate independentă, pe care, ce-i drept, o putem descrie și explica doar cu ajutorul limbajului și teoriilor noastre. Însă acceptarea faptului că unele teorii sunt mai bune decât altele ne face să devenim realiști.

Una dintre presupozițiile necesare pentru dobândirea de opinii adevărate și definitive în cadrul comunității științifice este ca procesul de cercetare, respectiv aplicarea metodei științifice, să dureze infinit. Cum apără Peirce această asumpție? În unele pasaje, el se lasă în voia unor fantezii cosmice despre ființele inteligente de pe alte planete. În alte locuri, el are intuiția mai lucidă că o cunoaștere a procesului de cercetare extins la infinit necesită o cunoaștere de-a dreptul exhaustivă a realității. Din aceste motive, teza despre procesul neîntrerupt al cercetării nu este acceptabilă pe temeiuri raționale. De aici el trage concluzia optimistă că nici nu se poate demonstra că teza ar fi falsă! În caz că alții ar ajunge la concluzia mai puțin încurajatoare că adevărul tezei nu poate fi demonstrat, și că e sarcina lui Peirce să-și susțină afirmația cu dovezi, atunci el ar răspunde cu un argument pe care îl avansase Pascal, și care a fost folosit într-un mod nefericit de către W. James. Chiar dacă nu avem nici un temei rațional pentru sau împotriva tezei că procesul cercetării este infinit, trebuie, cu toate acestea, să decidem în favoarea tezei. Dacă optăm pentru ea, avem șansa să câștigăm totul: adevărul despre realitate. Dacă respingem teza sau se dovedește că este falsă, atunci n-am pierdut nimic; căci îngustele noastre interese personale sunt dincolo de această teză și n-ar putea fi vătămate de ea. De aceea ar trebui să ne decidem să credem în adevărul ei.

Pentru Peirce, alegerea devine cu atât mai ușoară cu cât el presupune că adevăratele interese ale omenirii stau în speranța că am putea afla adevărul. Identificarea intereselor personale cu interesele comunității de cercetare este o presupoziție a comportamentului rațional. Dacă nu sperăm că cercetarea poate continua la nesfârșit, atunci nici nu putem spera să dobândim vreodată adevărul. Totuși, aceasta este cu puțin mai mult decât o reformulare a problemei inițiale, anume că derularea procesului cercetării este o presupoziție necesară pentru obținerea convingerilor definitive, adevărate.

Pragmatismul

În cadrul teoriei sale despre adevăr și realitate, Peirce se folosește de maxima sa pragmatistă privitoare la analiza conceptelor. Referindu-se la această maximă, el afirmă, de exemplu, că ideea falsității care nu devine niciodată manifestă este lipsită de sens. Convingerea este o obișnuință, pentru că nu putem distinge între două convingeri decât plecând de la obișnuințele pe care le-ar genera ele.

Maxima pragmatistă sună astfel: „Să ne gândim care sunt consecințele cu relevanță practică pe care le atribuim obiectului conceptului nostru în reprezentările noastre. Atunci, ideea noastră despre aceste consecințe constituie ansamblul conceptului nostru despre acel obiect". Această regulă apare într-un tratat intitulat pretențios *How To Make Our Ideas Clear* („Cum putem clarifica ideile noastre", 1878)[16]. O formulare ulterioară și ceva mai clară spune: „Sensul unei expresii este el însuși, la rândul său, o expresie [...] Însă în miriadele de forme în care se poate traduce o expresie [...] adevăratul ei sens [...] este [...] pur și simplu [...] descrierea generală a tuturor acelor fenomene experimentale care sunt prezise efectiv cu ajutorul acestei expresii"[17].

Din această primă formulare reiese că orice expresie cu sens poate fi transformată într-o propoziție condițională (o propoziție de tipul „dacă ... atunci ..."). De exemplu: dacă sunt îndeplinite condițiile B_1, ...B_n, atunci fenomenul va avea loc. Expresia are sens doar dacă poate fi transformată sub această formă. Această formulă abstractă își primește nuanța specific pragmatistă prin precizarea conform căreia condițiile B_1 ....B_n trebuie să fie controlabile prin acțiuni ale noastre, de exemplu prin efectuarea de experimente.

Propoziția „Diamantul este dur" înseamnă – când eu sau un alt membru al comunității științifice efectuăm o serie de acțiuni determinate – încercarea de a zgâria diamantul cu ajutorul unui alt obiect. În acest caz, eu, respectiv oricare altă persoană, vom stabili că diamantul nu se zgârie. Peirce desfășoară în mod similar o analiză a conceptelor de „echilibru" și „forță". El procedează radical în analiza sa. Potrivit lui, nu există nici o deosebire între un obiect dur și unul moale, atâta timp cât ele n-au fost supuse examinării. Am putea descrie fără probleme un diamant aflat pe fundul mării, ce n-a fost încă cercetat, ca fiind moale! N-ar fi nimic fals în acest exemplu, deși este inadecvat în raport cu folosirea normală a limbii.

Pe baza maximei pragmatiste, putem concepe expresiile cu sens drept reguli de acțiune. Interpretată ca regulă, duritatea înseamnă că acțiuni de un

anumit fel stau într-o legătură cu alte rezultate, pe care le putem observa. Dacă efectuăm o anumită acţiune, vom observa cutare rezultat. Dacă dorim sau avem nevoie de un anumit rezultat, îl putem obţine acţionând în maniera corespunzătoare. Ştiinţa înseamnă putere. Iar propoziţiile fără sens sunt neputincioase; ele nu ne ajută să efectuăm nici o acţiune, ci trimit doar la alte cuvinte.

Cu cât cunoaştem mai multe conexiuni între acţiuni şi rezultate ce au legătură cu nevoile şi dorinţele noastre, cu atât suntem mai bine înzestraţi în lupta pentru supravieţuire. Teoria lui Peirce despre opinie, înţeleasă ca obişnuinţă, stă în acord perfect cu maxima lui pragmatistă.

Peirce îşi apără teoria semnelor împotriva obiecţiei regresului la infinit, afirmând că sensul unei expresii nu este nici semnul şi nici interpretantul, ci obişnuinţa:

„...explicaţia cea mai exhaustivă a unui concept pe care o putem da în cuvinte va consta într-o descriere a obişnuinţei care poate fi indusă prin acel concept. Dar cum am putea descrie o obişnuinţă altfel decât printr-o descriere a modului de a acţiona, pe care ea îl provoacă – indicând, în plus, condiţiile şi motivul?"[18].

Regulile şi obişnuinţele practice sunt moduri generale de a acţiona, ce pot fi repetate în nenumărate cazuri. Prin aceasta, ele se deosebesc de percepţii senzoriale şi reprezentări mentale, care sunt private şi momentane. În mod tradiţional, tocmai aceste reprezentări mentale au fost considerate a fi sensul expresiilor lingvistice. Semnificaţia cuvântului „cal" este totuna cu imaginea mentală pe care un individ o leagă de acest concept. Peirce se distanţează de această reprezentare tradiţională, deplasând sensul expresiilor de la experienţa senzorială a individului la ceva comun tuturor, anume la regulile de acţiune. Dacă o persoană a înţeles sau nu o expresie nu depinde de faptul dacă ea poate lega de această expresie anumite senzaţii interne, de tip vizual, ci dacă este capabilă să aplice expresia respectivă într-un anumit fel într-o serie de situaţii.

Fără să stea pe gânduri, Peirce aplică maxima pragmatistă la propria lui metafizică. Lucrurile sunt aşa cum ni se dau. Esenţa lucrurilor este aceea care se arată în diferitele circumstanţe. Lucrurile n-ar putea fi situate dincolo sau mai presus de experienţele noastre posibile – nu pot fi, aşadar, ceva absolut independent de gândirea umană. Ce sens ar avea o expresie dacă ar exista o mărime ce subzistă complet independent de orice cunoaştere umană? Dacă această expresie ar avea un sens, aceasta ar însemna că ar putea fi

legată de o regulă de acțiune sau o practică determinată. Sau, altfel spus, ar fi obiectul unei cunoașteri. Aceasta contrazice însă asumpția inițială, conform căreia ea este complet independentă de cunoașterea noastră. Într-o perspectivă pragmatistă, admiterea unei astfel de mărimi insondabile este din această cauză fără sens.

Lucrurile reale sunt regularități ale experienței noastre. Lucrurile ireale sunt iregularități. Această idee despre lucrurile reale se poate traduce, în manieră pragmatistă, în propoziții condiționale cum ar fi „Când cutare și cutare condiții de percepție sunt satisfăcute, atunci va fi observat cu necesitate cutare sau cutare fenomen". Astfel ajungem să cunoaștem cum se comportă lucrurile în diverse circumstanțe. Regularitățile derivate de aici sunt legile naturii.

O mare parte a ideilor – diseminate și nu foarte clar exprimate – ale lui Peirce despre adevăr, opinie și verificare pot fi interpretate ca o teorie a *criteriului verificaționist al sensului* – o teorie care avea să devină mai târziu semnul distinctiv al pozitivismului logic. O expresie este lipsită de sens atunci când nu există o legătură cu experiența care ar putea-o valida sau infirma.

Sensul unei expresii este suma consecințelor ei practice. Criteriul verificării intră într-o serie de dificultăți atunci când trebuie să explice legi universale ale naturii, legi neverificabile empiric sau propoziții singulare despre trecut, îndeosebi despre trecutul îndepărtat de la care nu putem avea nici o mărturie. Peirce a prevăzut unele dintre aceste dificultăți și, în cursul timpului, a mai liberalizat criteriul său al sensului.

În filosofia târzie, Peirce recunoaște că predicate în genul lui „dur", exprimă o proprietate dispozițională, în sensul de „ar opune rezistență tăișului unui cuțit", nu doar în sensul actual de „opune rezistență tăișului". Nici un număr de încercări, oricât de mare, nu ar putea vreodată epuiza conținutul de sens exprimat de dispoziția „a fi dur".

Din această împrejurare, Peirce trage o serie de concluzii metafizice. Universaliile și dispozițiile nu sunt reale, pentru că pot fi actualizate în lucruri concrete și fenomene, ci sunt reale în sine. Lucrurile concrete sunt reale doar în măsura în care se supun unor legități. Posibilitățile sunt ceva real, o parte a realității. Legile naturii sunt independente de științele naturii, având un statut autonom. Legitățile nu numai că au o sferă proprie, aceea a rațiunii – acolo unde proprietatea de a fi dur subzistă alături de ideea de cal – ci au și proprietatea sau puterea de a acționa fizic: un privilegiu care era mai înainte rezervat lucrurilor concrete. Legile naturii sunt obișnuințe ale naturii, prin care lucrurile individuale sunt constrânse să se comporte în felul lor propriu.

În filosofia sa târzie, Peirce încearcă să se elibereze de asociațiile care se fac în mod uzual, prin imagini și comparații, cu anumite concepte precum forță, capacitate, scop și conștiință. Rezultatul este un labirint misterios și fascinant, al cărui fir conducător este o nouă idee matematică, conceptul de continuum. Peirce a rămas însă înăuntrul labirintului și nu și-a desăvârșit niciodată sistemul.

Grație criteriului verificării, pozitiviștii logici au făcut din filosofie o alee de trandafiri. Peirce a lăsat să crească o grădină sălbatică în care plante stranii se întrețes într-un desiș de nepătruns.

Texte

Dewey, J: The Early Works: 1882-1898, ed. by J.A. Boydston, 5 vols. Carbondale/ Edwardsville/London/Amsterdam 1969-1975.

–: The middle works: 1899-1924, ed. by J.A. Boydston, 15 vols. Carbondale/ Edwardsville/London/Amsterdam 1976-1983.

–: The later works: 1925-1953, ed. by J.A. Boydston, 5 vols. Carbondale/ Edwardsville/London/Amsterdam 1981.

–: How We Think. New York, 1910 (germ. Wie wir denken, Zürich 1951).

–: Reconstruction in Philosophy, New York, 1920.

–: The Quest for Certainty, New York, 1929.

–: Logic. The Theory of Inquiry, New York, 1938.

–: Deutsche Philosophie und deutsche Politik, Meisenheim a. G., 1954.

–: Psychologische Grundfragen der Erziehung (Human Nature and Conduct, 1922; Experience and Education, 1938), München/Basel, 1974.

–: The Moral Writings of J. Dewey. Ed. with an introduction and notes by J. Gouinlock, New York, 1976.

–: Kunst als Erfahrung (Art as Experience, 1934), Frankfurt am Main, 1980.

Martens, E. (ed.) Texte der Philosophie des Pragmatismus, Stuttgart, 1975.

Mead, G.H.: The Philosophy of the Present, ed. by A.E. Murphy, Chicago/London, 1932.

–: The Philosophy of the Act, ed. by C.W. Morris, Chicago, 1938.

–: Mind, Self and Society, ed. by C.W. Morris, Chicago/London, 1963 (germ. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung hrsg. von C. W. Morris, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1980).

–: Selected Writings, ed. by A. J. Reck, Indianapolis, 1964.

–: Gesammelte Aufsätze, hrsg. von H. Joas, 2 Bde. Frankfurt a. M., 1980-83.

–: The Individual and the Social Self. Unpublished Work of G.H. Mead, ed. with an introduction by D.L. Miller. Chicago/London, 1982.

Rescher, N.: Methodological Pragmatism, Oxford, 1977.

Rorty, A. (ed.): Pragmatic Philosophy. An Anthology, New York, 1966.

Schiller, F.C.S.: Humanism. Philosophical Essays, London/New York, 1903.

–: Formal Logic. A Scientific and Social Problem, London, 1912.
–: Logic for Use. An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge, London, 1929.
Thomas, M.H.: John Dewey. A Centennial Biography, Chicago, 1962.

Literatură secundară

Ayer, A.J.: The Origins of Pragmatism, London/Melbourne, 1968.
Bullert, G.: The Politics of John Dewey, Buffalo, 1983.
Joas, H.: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt, 1980.
Moore, E.C.: American Pragmatism – Peirce, James and Dewey, New York, 1961.
Morris, C.W.: The Pragmatic Movement in American Philosophy, New York, 1970.
Paringer, W.A.: John Dewey and the Paradox of Liberal Reform, Albany, 1990.
Rorty, R.: Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980, Brighton, 1982.
Schneider, H.W.: A History of American Philosophy, New York, 1946.
Thayer, H.S.: Meaning and Action. A Study of American Pragmatism, Indianapolis, 1973.
Tiles, J.E.: Dewey, London, 1988.
White, M.G.: Science and Sentiment in America, New York, 1972.
Wiener, P.P.: Evolution and the Founders of Pragmatism, Cambridge (Mass.), 1949.

Scrierile lui Peirce

Collected Papers. Vol. I-VI, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge (Mass.), 1931-35; Vol. VII-VIII, ed. by A.W. Burks, Cambridge (Mass.), 1958 (această operă va fi citată după cum urmează: *Col. Pap.*, urmat de numărul volumului și numărul paragrafului).
Letters to Lady Welby, ed. by C.I. Lieb, New Haven 1953.
Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften, hg. u. eingel. V. E. Walther, Baden-Baden, 1965.
Schriften. Hg. von K.-O. Apel, übers. G. Wartenberg, 2 Bde. Frankfurt, 1967-70.
Lectures on Pragmatism/Vorlesungen über Pragmatismus. Engl. und deutsch Hg. E. Walther, Hamburg, 1973.
Writings of C. S. Peirce. A Chronological Edition, ed. by M. Fisch et al., Bloomington (Ind.), 1982 ff.
Phänomen der Logik der Zeichen. Hg. u. übers. H. Pape, Frankfurt, 1983.
Über die Klarheit unserer Gedanken (How to Make Our Ideas Clear). Einleitung, Übersetzung, Kommentar K. Oehler, 3. Aufl., Frankfurt, 1985.
Semiotische Schriften, Hg. u. übers. C. Loesel u. H. Pape, Bd. I, Frankfurt, 1986.
Naturordnung und Zeichenprozesse, Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, Frankfurt, 1991.

Bibliografie

Ketner, K.L. / C. J.W. Kloesel / J.M. Ransdell / M.H. Fisch / C.S. Hardwick (eds.): A Comprehensive Bibliography and Index of the Published Works of C.S. Peirce with a Bibliography of Secondary Studies, Greenwich (Conn.), 1977.

Literatură secundară

Almeder, R.F.: The Philosophy of C.S. Peirce. A Critical Introduction, Totowa, 1980.

Anderson, D. R.: Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce, Dordrecht, 1987.

Apel, K.-O.: Der Denkweg von C.S. Peirce, Frankfurt, 1975.

Ayer, A.J.: The Origins of Pragmatism, London/Melbourne, 1968.

Bernstein, R.J.: Perspectives on Peirce, New Haven, 1965.

Bertilsson, M.: Towards a Social Reconstruction of Peirce's Theory. Peirce's Theory of Inquiry, and Beyond, Lund, 1978.

Boler, J. F.: Charles Peirce and Scholastic Realism, Seattle, 1963.

Buchler, J.: Charles Peirce's Empiricism. New York/London, 1963.

Eco, U./Sebeok, Th.A. (Hg.) Der Zirkel, oder im Zeichen der Drei: Dupin, Holmes, Peirce, München, 1983.

Fisch, M.H.: Peirce, Semiotic, and Pragmatism. Essays, edited by K. L. Ketner and C. J.W. Kloesel, Bloomington, 1968.

Gallie, W.B.: Peirce and Pragmatism, Harmondsworth, 1952.

Gouge, T.A.: The Thought of C.S. Peirce, Toronto, 1959.

Karger, A.: Untersuchungen zur Bewusstseinskonzeption bei C.S. Peirce, Stuttgart, 1982.

Kempski, J. von: Charles Sanders Peirce und der Pragmatismus, Stuttgart/Köln, 1952.

Ketner, K.L.: Proceedings of the C.S. Peirce Bicentennial International Congress, Lubbok (Tex.), 1981.

Kevelson, L.: Charles Peirce's Method of Methods, Amsterdam (Phil.), 1987.

Idem: Peirce, Paradox, Praxis. The Image, the Conflict, and the Law. Berlin/New York, 1990.

Misak, C. J.: Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth, Oxford, 1991.

Moore. E.C./Robin, R.S. (eds.): Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce. Second Series, Amherst, 1964.

Murphey, M.G.: The Development of Peirce's Philosophy, Cambridge (Mass.), 1961.

Nagl,. L.: Charles Sanders Peirce, Frankfurt, 1992.

Pape, H.: Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozess. Charles S. Peirces's Entwurf einer „Spekulativen Grammatik des Seins", Frankfurt, 1989.

Scherer, B.M.: Prolegomena zu einer einheitlichen Zeichentheorie. C.S. Peirces Einbettung der Semiotik in der Pragmatik, Tubingen, 1984.

Schönenberg, M.: Die Entwicklung der Fundamental-Kategorie von C.S. Peirce, Stuttgart, 1980.
Schönrich, G.: Zeichenhandeln. Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch. S. Peirce, Frankfurt, 1990.
Thompson, M.H.: The Pragmatic Philosophy of C.S. Peirce, Chicago, 1953.
Walther, E.: Charles Sanders Peirce. Leben und Werk, Baden-Baden, 1989.
Wartenberg, G.: Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch C.S. Peirce, Frankfurt, 1971.
Weiss, P.: Charles Sanders Peirce, în „Dictionary of American Biography", vol. XIV, New York, 1934, pp. 398-403.
Wennerberg, H.: The Pragmatism of C.S. Peirce, Lund/Copenhagen, 1962.
Wiener, P.F./F.H. Young (eds.) Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce, Cambridge (Mass.), 1952.

Note

1 Peirce, *Col. Pap.* 1.10 (1897).
2 Peirce, *Col. Pap.* 1.11 (1897).
3 Weiss 1934 (constituie o bună schiță biografică, din care ne vom inspira și mai departe)
4 Critica lui Peirce contra cartezianismului apare în „Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", *Col. Pap.* 5.213-263 (1868) și în „Some Consequnces of Four Incapacities", *Col. Pap.*, 2.227-308 (1868).
5 Reflecțiile personale ale lui Peirce se găsesc în *Col. Pap.*, 2.227-308 (1893-1910).
6 Peirce, *Col. Pap.*, 5.263 (1868).
7 Peirce, *Col. Pap.*, 5.311 (1868).
8 Peirce, *Col. Pap.*, 2.623. Despre abducție compară cu „Deduction, Induction and Hypothesis", *Col. Pap.*, 2.619-644 (1878); v. și *Col. Pap.*, 2.694-754 (1883).
9 Compară cu Peirce, *Col. Pap.*, 1.120 (1896) și *Col. Pap.*, 7.220 (1901).
10 V. *Col. Pap.*, 5.172 și urm. (1903) și *Col. Pap.*, 2.753 (1883).
11 Cf. *Col. Pap.*, 5.352 (1868).
12 Aceasta se întâmplă în „The Fixation of Belief", *Col. Pap.*, 5.358-387 (1877) și în „How to Make Our Ideas Clear", *Col. Pap.*, 5.388-410 (1878).
13 Cf. *Col. Pap.*, 5. 377-387 (1877).
14 Cf. *Col. Pap.*, 1. 135-175 (cca. 1899).
15 Cf. *Col. Pap.*, 5. 402 (1878).
16 Cf. *Col. Pap.*, 5. 407 (1878).
17 Cf. *Col. Pap.*, 5. 427 (1905).
18 Cf. *Col. Pap.*, 5. 491 (circa 1906).

FILOSOFIA ANALITICĂ

1. ÎNCEPUTURILE

Jan Riis Flor

Ce este filosofia analitică?

În cercurile culturale anglo-saxone ale secolului XX domină aşa-numita filosofie analitică. Dintre personalităţile de seamă ale acesteia, unele erau, ce-i drept, de origine germană, însă au ajuns să fie serios apreciate de-abia în spaţiul anglofon. Prin conceptul de „filosofie analitică" nu se urmăreşte circumscrierea vreunei direcţii sau şcoli determinate, ci o formă de filosofie în sensul cel mai larg, formă în care se pleacă de la faptul că putem spera într-o înţelegere şi, poate, o (di)soluţie a problemelor filosofice tradiţionale doar atunci când cercetăm semnificaţia conceptelor, care sunt parte a formulării problemelor noastre. O mare parte a filosofiei analitice – marcată de o atitudine fundamentală orientată către experienţă (empirică) – este adesea legată de ideea că orice cunoaştere adevărată este de tipul cunoaşterii din ştiinţe (ale naturii).

Doi britanici, G.E. Moore şi B. Russell, ca şi doi germani, G. Frege şi L. Wittgenstein, trec drept principalii întemeietori ai filosofiei analitice. Considerate din perspectiva istoriei ideilor, rădăcinile intelectuale ale lui Moore şi Russell ajung până la empirismul englez al lui Hume şi Mill. Amândoi se găseau în opoziţie cu idealismul absolut care, prin gânditori ca Bradley şi McTaggart, domina filosofia britanică din ultima treime a secolului al XIX-lea şi care a exercitat o influenţă însemnată până în secolul XX. Moore, Russell şi tânărul Wittgenstein au fost pionierii filosofiei britanice din perioada interbelică; în manieră similară, Russell, tânărul Wittgenstein şi în parte Frege au influenţat pozitivismul logic apărut în mediul cultural

german al anilor 1920, curent care a rămas important cu precădere pentru filosofia științei până în anii '50.

În perioada postbelică, pornind de la critici virulente la adresa pozitivismului logic, s-au constituit și alte curente, în care Popper și Kuhn au fost personalitățile proeminente din filosofia științei. *Filosofia limbajului comun* („filosofia de la Oxford") a fost dezvoltată în principal de către Wittgenstein din perioada târzie, ca și de către filosofii Ryle, Austin și Strawson. Neîndoielnic, cea mai importantă dintre dezvoltările recente ale filosofiei analitice a ultimilor ani este încercarea lui Dummett de a pune în acord tezele centrale despre înțelegerea limbajului ale lui Frege și Wittgenstein din perioada târzie.

Jan Riis Flor

George Edward Moore
Avocatul *common sense*-ului

Moore (1873-1958) nu face parte din acea categorie de filosofi care se lasă în voia speculațiilor goale. Împreună cu Bertrand Russell (1846-1924), pe care l-a cunoscut în anii studenției, el s-a situat pe o poziție opusă speculației idealismului absolut, așa cum era acesta reprezentat de Bradley (1846-1924) și McTaggart (1866-1925). Moore, consecvent susținător al *common sense*-ului (simțului comun), credea că există o ruptură între *common sense* și speculația filosofică; tocmai de aceea filosofia îi apărea ca o sumă de erori. Influența importantă pe care Moore a exercitat-o asupra filosofiei britanice nu își are cauza doar în acest mod de a înțelege relația dintre speculația filosofică și *common sense*, ci și în stilul său de a face filosofie. Nu opiniile lui Moore, ci tocmai metoda analitică a filosofiei sale s-a dovedit a fi viabilă. El a influențat mediul filosofic britanic atât prin lucrările sale cât și prin îndelungata sa activitate ca lector la Universitatea din Cambridge, prin prezența sa la diferite seminarii filosofice și prin activitatea de redactor la revista *Mind* (1921-1947). Având în vedere toate aceste fapte, se poate susține cu îndreptățire că Moore a inaugurat un nou capitol al istoriei filosofiei britanice.

Idealism și realism

Bradley și McTaggart susțin că realitatea, așa cum o cunoaștem noi în viața zilnică, este o simplă aparență. Influențați de hegelianismul german, aceștia consideră că nu putem susține că realitatea efectivă este exprimată prin concepte precum masă, sărut sau cel referitor la starea de spirit din Ajunul Crăciunului; altfel spus nici un concept pe care noi credem că îl cunoaștem din activitatea practică sau din științe nu exprimă realitatea. O masă, un sărut sau starea de spirit din Ajunul Crăciunului sunt doar în mod aparent

reale. Dacă vom încerca să înțelegem ce anume are în comun conceptul de „realitate" cu experiențele noastre cotidiene, va reieși că ceea ce noi numim concepte sunt iluzii.

Ele sunt iluzii deoarece nu sunt ceea ce pretind a fi. Atât experiența cotidiană, cât și teoria științifică par a fi dovezi în favoarea unei impresionante diversități de ocurențe de sine stătătoare, fie că sunt obiecte sau evenimente. Bradley și McTaggart vor să demonstreze că realul nu constă de fapt în obiecte concrete sau evenimente, ci în acel întreg coerent în cadrul căruia putem lua cunoștință de ele și putem avea experiența lor. Acest întreg coerent este numit *Absolutul*, singurul care există în chip autonom. Conceptele „coerență" și „întreg" nu se referă la ceva concret, material, care ar exista într-un timp determinat și pentru care ar putea fi indicat un anume loc în spațiu. Dimpotrivă, ele sunt *principiile* prin care noi putem lua cunoștință și experimenta ceva concret în spațiu și timp.

Astfel de principii nu sunt obiecte materiale, ci sunt ceva de ordin ideal. Vom încerca să clarificăm ce înțelegem prin fraza de mai sus prin intermediul câtorva analogii. În diferite domenii ale activității umane se vorbește despre principii sau reguli, ca de exemplu: principii ale acordării calificativelor, principii ale măsurării poluării fonice sau principii pentru acordarea ajutorului social. Dar un principiu nu este identic cu conceptul pentru care el stă. Un principiu pentru măsurarea poluării fonice nu e același lucru cu poluarea fonică, iar o regulă ce trebuie respectată pentru a fierbe un ou nu este același lucru cu un ou fiert și nici nu este identic cu procesul de fierbere ca atare. Un principiu pentru ceva este temeiul în virtutea căruia acel ceva este așa cum este și nu altfel, temeiul în virtutea căruia acel ceva se vădește și ni se prezintă așa cum este el. Un principiu este ceva de ordin ideal sau, pentru a utiliza un termen mai vechi, ceva de ordin spiritual.

Rezultatele acestui tip de speculație abstractă asupra realului, profesată de Bradley și McTaggart, constau în sentințe de genul: „Nu există obiecte materiale", „Spațiul și timpul sunt ireale" sau „Spiritul este singurul cu adevărat real".

Prin conceptul de *idealism* trebuie înțeleasă convingerea potrivit căreia realul, adică ceea ce este în mod originar real, este de ordin ideal sau spiritual. Unii idealiști înțeleg realul ca principiu impersonal, iar alții cred că esența realității rezidă într-o entitate divină.

Trebuie să amintim încă un principiu fundamental al idealismului: Ceea ce este trebuie trăit sau experimentat. Altfel spus, nu poate exista ceva care să fie independent de trăire sau de experiență. Nu există nici o lume independentă de conștiință.

Primul atac al lui Moore la adresa idealismului este amorsat în renumitul articol *The Refutation of Idealism* (Respingerea idealismului) din anul 1903. Totuşi, abia o dată cu *Some Main Problems of Philosophy* (Câteva probleme fundamentale ale filosofiei – o serie de prelegeri din 1910-1911, editate în 1953) putem vorbi de o critică a idealismului întemeiată pe *common sense*. Un alt articol bine argumentat este *A Defense of Common sense* (În apărarea simţului comun), articol citat mai ales în discuţiile referitoare la modul în care Moore înţelege *common sense*-ul.

Moore enumeră aici o serie de „truisme" de al căror adevăr este sigur. Astfel, Moore are un corp ce a venit pe lume într-un moment bine determinat al trecutului; pe lângă aceasta, Moore este o fiinţă umană care a avut variate experienţe de diferite tipuri; mai mult, o mulţime de alte corpuri umane au aparţinut unor oameni care au avut diferite experienţe. În afară de aceasta, Moore ştie că există o mulţime de alţi oameni care posedă o cunoaştere identică[1].

Toate aceste enunţuri sunt perfect adevărate. Dacă cineva ar opina că în aceste enunţuri este ceva adevărat, dar că, dintr-un punct de vedere superior celui implicat de acestea, enunţurile ar fi parţial false, atunci s-ar afla într-o vădită contradicţie cu Moore. Aceste enunţuri conţin concepte care sunt utilizate cu sensul lor comun, uzual; tocmai de aceea, oricine înţelege limba va înţelege şi aceste enunţuri. Prin urmare, ar fi o greşeală gravă să credem că adevărul unui enunţ precum „Pământul există de mulţi ani" ar depinde de delimitarea exactă a conceptelor „Pământ", „a exista" şi „an"[2].

Principala caracteristică a „truismelor" constă în aceea că sunt adevărate doar dacă lucrurile materiale, spaţiul, timpul şi persoanele sunt reale într-un sens general, pe care oricine îl înţelege; în plus, noi trebuie să avem certitudinea realităţii acestor lucruri. Un punct de vedere care ne-ar conduce la concluzia că lucrurile materiale – de exemplu – nu sunt reale în acest sens general sau care ne-ar aduce în faţa imposibilităţii de a avea certitudinea ultimă privind realitatea acestora, ar intra în contradicţie cu adevărurile de bază ale *common sense*-ului. În continuare, Moore vrea să demonstreze că adevărurile *common sense*-ului au un caracter mai categoric. El încearcă să facă acest lucru arătând că punctele de vedere care nu sunt coerente cu aceste adevăruri conţin diferite contradicţii interne.

Un punct de vedere care ar susţine, de exemplu, că lucrurile materiale nu sunt reale, trebuie, înainte de toate, să fie asertat. Însă un punct de vedere nu poate fi asertat decât de o persoană. Dar o persoană trebuie să fie o fiinţă care are un corp, corp care s-a născut la un moment bine determinat[3]. Astfel, ca punctul de vedere de mai sus să poată fi în genere

asertat, este necesar ca ceea ce acest punct de vedere asertează, adică ceea ce decurge din el, să fie eronat. Această formă a contradicției interne este numită *inconsistență performativă* (de la englezescul *to perform*: a executa, a duce la bun sfârșit).

O formă mai evidentă a acestei contradicţii interne o putem identifica în acele puncte de vedere care susţin, sau din care decurge, că noi nu ştim cu certitudine dacă există corpuri materiale. Filosoful afirmă prin aceasta că el ştie că există alte persoane care, la rândul lor, nu ştiu, că există lucruri materiale. Însă, din faptul că orice persoană este o ființă dotată cu un corp, rezultă că filosoful neagă şi afirmă, deopotrivă, existenţa lucrurilor materiale (afirmaţia decurge şi din faptul că şi ceilalţi oameni au un corp)[4].

Common sense-ul constă, în sensul cel mai larg, din puncte de vedere îmbrăţişate de majoritatea oamenilor. În acest sens, Moore nu susține că simţul comun ar consta într-un pachet neschimbător de adevăruri infailibile. Această interpretare a *common sense*-ului implică faptul că el este supus schimbării şi că nu elimină posibilitatea ca acesta să conțină concepţii sau puncte de vedere eronate care să fie afirmate fără temei[5]. Astfel, potrivit lui Moore, nu există nici un temei pentru a crede că există un Dumnezeu sau că, după moartea fizică, oamenii continuă să existe ca fiinţe dotate cu o conştiinţă, deşi trebuie să admitem că astfel de opinii sunt parte a *common sense*-ului înțeles în sens larg. Moore nu susține că noi ar trebui să considerăm *common sense*-ul ca pe o sursă nepreţuită de opinii adevărate privitoare la lumea noastră. Cu toate acestea, el subliniază că orice încercare de a construi o imagine atotcuprinzătoare, detaliată a lumii, orice analiză filosofică sau orice sistem filosofic trebuie să fie deplin coerente cu enunţurile *common-sense*-ului. Atunci când este evident faptul că o analiză filosofică sau un sistem filosofic se află în contradicţie cu adevărurile de bază ale *common sense*-ului, se poate susţine cu certitudine că ceva este în neregulă cu acea analiză sau cu acel sistem. Iar în acest caz, nu mai contează dacă reuşim sau nu să găsim vreo eroare în complicatele lanţuri argumentative ale teoriei.

Moore nu furnizează nişte criterii generale pe temeiul cărora să putem decide ce tipuri de enunţuri pot fi subsumate, în sens strict, conceptului de *common sense*. Dacă examinăm modalitatea de argumentare a lui Moore, putem identifica, totuşi, cinci criterii[6] pe care trebuie să le satisfacă un enunţ pentru a fi pe deplin coerent cu *common sense*-ul:

1. Majoritatea oamenilor trebuie să aibă cunoştinţă de respectivul enunţ (cum este, de exemplu, cazul „truismelor" lui Moore). Nu este necesar, însă, ca toţi oamenii să susţină în chip explicit acest enunţ; este suficient,

doar, ca majoritatea oamenilor să implice, prin acțiunile sau omisiunile lor, acest enunț.

2. Negarea enunțului trebuie să conducă la o inconsistență performativă.

3. Enunțul respectiv trebuie să poată fi verificat doar prin recurs la alte enunțuri de același gen. Astfel, verificarea unui enunț nu trebuie să se bazeze pe enunțuri mai fundamentale sau cu un grad de certitudine mai ridicat.

4. Negarea enunțului nu trebuie să conducă logic nemijlocit la o contradicție internă. De exemplu, Moore consideră că enunțul „Nu există corpuri materiale", luat ca atare, nu conduce la o contradicție internă.

5. Enunțul respectiv trebuie să poată fi formulat prin intermediul conceptelor general cunoscute din limbajul comun (*ordinary language*).

Dacă aceste cinci criterii sunt îndeplinite, înseamnă că avem de-a face cu un enunț al *common sense*-ului, singurul temei veritabil al oricărei activități teoretice. Idealismul reprezentat de Bradley și McTaggart nu își află întemeierea în *common sense* și, prin urmare, nu poate fi susținut.

Teoria cu privire la datele sensibile

Ținând cont de cele mai sus arătate, putem susține că Moore este un realist: pentru el există o multitudine de lucruri și evenimente de sine stătătoare pe care noi le putem cunoaște, într-o anumită măsură, cu certitudine. Însă, cu toate că se arată că adevărurile elementare ale *common sense*-ului sunt temeiul înțelegerii noastre cu privire la lume, nu este clarificat ce înseamnă a fi în posesia unei astfel de științe. Pentru aceasta, este nevoie de o analiză filosofică corectă a enunțurilor și conceptelor în chestiune.

Moore a analizat în principal enunțuri și concepte care se referă la percepția senzorială (în special cea vizuală) a obiectelor ce ne înconjoară în viața zilnică (de ex.: cărțile, scrumiera). Problema cunoașterii prin percepția senzorială readuce în discuție probleme ale filosofiei tradiționale precum: „Ce fel de cunoaștere putem avea în virtutea faptului că suntem ființe înzestrate cu capacitatea percepției?"; „Care este modul de a fi al obiectelor pe care le cunoaștem în acest mod?". O analiză filosofică trebuie să aibă o poziție clară față de astfel de întrebări; tocmai de aceea, analiza întreprinsă de Moore nu trebuie confundată cu o sumă de cercetări psihologice cu privire la diferitele forme ale percepției senzoriale. Analiza filosofică nu este o analiză a procesului prin care noi vedem (de exemplu), ci o analiză a acelor enunțuri și concepte pe care le utilizăm în viața curentă, pentru a exprima modul în care noi experimentăm obiectele din mediul vieții cotidiene[7].

Punctul de plecare al analizei filosofice îl constituie adevărurile de bază ale *common sense*-ului. O dată asigurat acest punct de plecare, putem începe analiza unor enunțuri precum: „Văd două monede" sau „Aceasta este o scrumieră". Trebuie demonstrat, cu ajutorul analizei, că, dacă enunțurile de acest tip sunt adevărate, atunci trebuie ca și alte enunțuri mai simple să fie adevărate și reciproca. Pentru a obține o analiză corectă trebuie ca prin intermediul ei să înțelegem mai bine ce înseamnă a cunoaște adevărurile de bază ale *common sense*-ului. În afară de aceasta, o analiză filosofică corectă trebuie să poată arăta, atunci când este vorba de un sistem filosofic ce intră în contradicție cu adevărurile de bază ale *common sense*-ului, în ce constă eroarea acestuia.

Analizele lui Moore pot fi reduse la un tip de teorie cu privire la datele sensibile, în măsura în care acestea din urmă sunt o presupoziție constantă a oricărei analize. Aceasta vrea să spună că ceea ce noi percepem în general prin intermediul simțurilor, așa-numitele date sensibile, nu sunt obiecte materiale sau părți ale acestora. Pentru a face evidentă această presupoziție a datelor sensibile, Moore se referă la trei situații. În primul rând este evident faptul că obiectele percepute de noi prin intermediul vederii au alte proprietăți decât cele accesibile nouă în mod nemijlocit. Dacă privim, de exemplu, o monedă, noi privim de fapt o anumită față a ei; cu toate acestea, vom ști, în virtutea *common sense*-ului, că moneda are și un revers, cu alte proprietăți decât cele pe care noi le percepem în mod nemijlocit. Ceea ce noi percepem în chip nemijlocit, aici și acum, este desemnat drept dat sensibil[8]. În al doilea rând, el face referire la relativitatea a ceea ce noi experimentăm prin intermediul sensibilității noastre. De exemplu, percepția pe care noi o avem referitor la un obiect depinde de distanța la care ne aflăm de el. Impresia pe care ne-o produce un obiect va fi influențată, de exemplu, de faptul că îl privim prin niște ochelari colorați. Ceea ce noi vedem nu este de fapt obiectul propriu-zis, ci sunt date sensibile – de exemplu: un punct albastru având o anumită formă și o anumită mărime. În al treilea rând, Moore subliniază faptul că modul în care o persoană se raportează la ceea ce ea trăiește este același, indiferent dacă este vorba de o reproducere a obiectului, de o halucinație sau de o percepție concretă[9].

Această relativitate a percepțiilor senzoriale este principalul argument în favoarea faptului că datele sensibile nu sunt identice cu obiectele materiale sau cu părți ale acestora. Două persoane pot avea în același timp două percepții total diferite asupra unei monede: prima poate percepe moneda ca fiind ovală, iar cea de-a doua ca fiind perfect circulară. Faptul

că o persoană vede ceva de formă ovală iar cealaltă ceva de formă perfect circulară este, potrivit lui Moore, indiscutabil. De asemenea, este indiscutabil faptul că una şi aceeaşi suprafaţă a unui obiect material nu poate fi în acelaşi timp şi ovală şi perfect circulară. De aici decurge faptul că cel puţin o persoană are de-a face cu un dat sensibil care se deosebeşte de obiectul material şi de orice parte a acestuia[10].

Presupoziţia datelor sensibile implică totodată faptul că enunţurile noastre referitoare la lucrurile materiale se bazează în general pe experienţa noastră directă a datului sensibil[11]. Noi înţelegem enunţul „Există lucruri materiale" pornind de la înţelegerea unor enunţuri de bază ale *common sense*-ului precum „Există o mână" sau „Există un petec de hârtie". Altfel spus, inteligibilitatea oricărui enunţ trebuie să se întemeieze pe inteligibilitatea unor enunţuri mai simple, precum „Văd o mână" sau „Văd un petec de hârtie". Dacă aceste enunţuri sunt analizate mai departe, se vădeşte faptul că ele sunt concluzii logice derivate din enunţuri mai simple, în cazul de faţă: „Văd *aceasta*" şi „*Aceasta* este o mână". Presupoziţia datelor sensibile joacă în analiza acestui ultim tip de enunţuri un rol hotărâtor, şi aceasta deoarece Moore susţine că un astfel de enunţ trebuie să se refere la ceea ce este perceput în mod direct în momentul de faţă. Aceasta înseamnă că pronumele demonstrativ „aceasta" se referă, în cele din urmă, la un dat sensibil. Astfel, putem susţine că enunţul „Aceasta este o mână" conţine un enunţ cu privire la o anumită relaţie între datul sensibil perceput în mod direct şi obiectul material care este văzut[12]. Problema cea mai dificilă cu care s-a confruntat Moore a fost aceea de a determina mai precis această relaţie. Nici una dintre soluţiile pe care le-a imaginat nu au fost de natură să-l satisfacă.

Originea problemelor cu care Moore s-a confruntat poate fi localizată în faptul că este greu de imaginat că acest realism al *common sense*-ului ar putea face o casă bună cu presupoziţia datelor sensibile. Teoria cu privire la datele sensibile era una dintre temele cele mai discutate în filosofia britanică din perioada interbelică. Încercările minuţioase şi, în acelaşi timp, zadarnice ale lui Moore de a produce o teorie satisfăcătoare cu privire la datele sensibile au contribuit la recunoaşterea faptului că problema a fost pusă greşit. Astăzi predomină opinia potrivit căreia presupoziţia datelor sensibile conţine o eroare fundamentală. Este fals să concepi modul în care un obiect este perceput în diferite situaţii ca pe un obiect determinat; altfel spus, modul în care percepem nu este el însuşi un obiect, despre care să putem afirma că îl percepem. Cu toate acestea, Moore nu a abandonat niciodată, în timpul vieţii sale, această convingere.

Etica: eroarea naturalistă

Moore a adus o contribuție importantă și la discuția referitoare la întemeierea moralei; cu toate acestea, opera sa fundamentală de filosofie morală, *Principia Ethica* (1903) nu a atras, la început, atenția filosofilor ce se ocupau de acest domeniu. Totuși, datorită mesajului său etic, cartea (și mai ales ultimul capitol cu privire la ideal) a fost apreciată în alte cercuri. Această situație avea să se schimbe mai târziu. *Principia Ethica* este, probabil, scrierea care a exercitat cea mai însemnată influență asupra filosofiei morale britanice din acest secol. Cu toate acestea, doar primele capitole teoretice sunt citite temeinic; mesajul etic al lui Moore nu a făcut obiectul unei preocupări susținute.

Observațiile referitoare la așa-numita eroare a naturalismului au avut o importanță hotărâtoare. Mulți filosofi ai moralei au încercat să derive morala din observațiile cu privire la natura realității. Unii dintre aceștia au vrut să întemeieze morala pornind de la observații cu privire la natura societății umane și a omului, luând ca punct de plecare, într-o astfel de întreprindere, nevoile și dorințele umane. Alții au pornit de la presupoziția că temeiul oricărei morale trebuie căutat în voința divină sau în mersul lumii. David Hume (1711-1776) intuiește adevărata dificultate atunci când întreabă cum este posibil să derivi enunțurile referitoare la ceea ce omul *trebuie* sau nu *trebuie* să facă din enunțuri care descriu cum *sunt*, respectiv cum *nu sunt* lucrurile[13]. Moore face din această întrebare obiectul unei analize mai riguroase.

Acest lucru îl realizează printr-o mai clară precizare și determinare a problemelor fundamentale ale eticii. El atrage atenția asupra faptului că mulți dintre filosofii care au fost preocupați de problema moralei nu au clarificat o problemă fundamentală, și anume: ce au în vedere interogațiile cu caracter etic? O astfel de clarificare este și mai importantă atunci când se urmărește determinarea tipurilor de întemeiere a răspunsurilor la întrebările etice. Moore distinge două tipuri de întrebări etice fundamentale:

– Ce tipuri de lucruri trebuie vrute pentru ele însele și ce lucruri, în măsura în care sunt bune în sine, trebuie să existe?

– Ce ar trebui să facă și ce ar trebui să nu facă ființa umană?

Un răspuns întemeiat la cea de-a doua întrebare presupune un răspuns la prima întrebare. În același timp, nu avem nevoie să știm ce trebuie să facem pentru a putea decide ce este bine în sine. Faptul că noi trebuie să facem cutare sau cutare lucru depinde de faptul dacă prin acțiunea noastră facem un lucru bun sau nu. Aceasta înseamnă că pentru întemeierea unui răspuns la al doilea tip de întrebare trebuie utilizate două, și numai două,

tipuri de enunțuri. Întemeierea trebuie să enunțe ceva cu privire la ceea ce produce acțiunea respectivă și trebuie să ne spună dacă rezultatul acțiunii este bun în sine sau nu.

Astfel, potrivit lui Moore, noi putem întemeia enunțurile referitoare la ceea ce trebuie sau nu trebuie să facem. Cu totul altfel stau lucrurile atunci când vrem să știm ce este bun în sine. Moore crede, în acest caz, că enunțurile referitoare la ceea ce este bun în sine nu pot fi întemeiate; iar aceasta, nu deoarece enunțurile ar fi „subiective" sau pur și simplu expresia sentimentelor sau a punctelor de vedere personale, ci deoarece nu există enunțuri din care acestea să poată fi deduse. Moore dezbate în cadrul acestei discuții eroarea naturalismului.

Pentru a putea concepe și defini lucrurile care sunt bune în sine, trebuie să avem o înțelegere clară a ceea ce înseamnă că ceva este bun. Trebuie să avem o idee clară despre modul în care am putea defini conceptul de „bun" – în cazul în care el ar putea fi în genere definit. Aici trebuie distins între „bun", în sensul de „bun în sine", și „bun" în sensul de „bun ca mijloc". De exemplu, un cuțit ascuțit poate fi foarte bun pentru tăiatul fripturii, dar, cu toate acestea, el nu este ceva bun în sine; și asta deoarece el poate fi la fel de bun și pentru comiterea unei crime.

Teza centrală a lui Moore este că nu putem defini conceptul de „bun", motivul fiind că acest concept este o calitate simplă, necompusă. Moore apelează aici la o distincție care s-a impus de mult în gândirea europeană, și anume la distincția între compus și simplu. Adeseori este corect să vorbim despre trăsături sau concepte compuse: „roșcat" este compus din roșu și maro, „frate" presupune conceptul de „masculin" și relația frate-soră, iar „boem" este o combinație o între conceptele „eleganță" și „pierde-vară". Tocmai de aceea pare natural să plecăm de la presupoziția că trebuie să existe ceva simplu, adică necompus, pornind de la care să se poate forma ceva compus. Mulți au considerat, în reflecțiile lor cu privire la diversitatea naturii, că trebuie să existe părți materiale foarte mici, ireductibile (atomi), din care se compun toate celelalte lucruri. În mod analog, în relațiile logice s-a pornit de la premisa că există cuvinte care nu pot fi definite, cuvinte cu ajutorul cărora se pot defini toate celelalte (deși, în principiu, este imposibilă definirea tuturor cuvintelor).

Dacă gândim potrivit acestui punct de vedere, atunci un concept poate fi definit doar dacă este compus. Un concept simplu nu poate fi definit; din punctul de vedere al lui Moore, „bun" este tocmai un astfel de concept simplu și indefinibil[15]. Aici intră în joc teoria semantică potrivit căreia înțelesul

unui termen descriptiv, de exemplu „cal", este identic cu ceea ce desemnează termenul. Pentru a înțelege un termen, trebuie să avem, mai întâi, cunoștință de ceea ce el desemnează. Această cunoștință poate fi obținută, în cele mai multe cazuri, prin intermediul unei descrieri sau definiții. Orice cunoștință se întemeiază în acest caz pe cunoașterea înțelesului altor cuvinte; cu toate acestea, metoda de față impune niște limite clare. Dacă în unele cazuri nu putem cunoaște ce desemnează un termen prin intermediul unei definiții sau al unei descrieri, atunci nu vom putea înțelege niciodată anumiți termeni. Această teorie semantică era destul de răspândită în momentul apariției lucrării *Principia Ethica*, regăsindu-se la Russell, de exemplu.

În mod analog, Moore arată că și anumite culori pot fi simple și nedefinibile. Putem explica ce înțelegem prin conceptul de „galben" referindu-ne la lucruri care au această culoare și comparându-le cu lucruri care nu sunt galbene. În același mod, putem lămuri ce procese fizice și fiziologice se petrec în noi atunci când vedem lucruri galbene. Cu toate acestea, noi nu putem, susține Moore, să deducem calitatea „galben" din calități mai simple[16].

Principalul argument în favoarea acestei teorii a fost numit *argumentul întrebării deschise*. Dacă „bun" ar putea fi definit, atunci acesta ar trebui să desemneze o calitate alcătuită din mai multe componente. În acest caz, definiția ar trebui să furnizeze acele calități din care se compune „bun", la fel cum definiția pătratului furnizează calitățile (congruența laturilor, patrulater cu unghiuri drepte) din care este compus conceptul de pătrat. În cadrul acestui exemplu este valabilă următoarea afirmație: atunci când este înțeles termenul „pătrat" și expresia „patrulater cu unghiuri drepte și laturi congruente", atunci se înțelege și faptul că ele desemnează unul și același lucru. În această situație este lipsit de sens să întrebăm dacă un pătrat este un patrulater cu toate laturile congruente și toate unghiurile drepte, deoarece ar fi același lucru cu a întreba dacă un pătrat este un pătrat. Din faptul că înțelesul expresiilor „pătrat" și „patrulater cu unghiuri drepte și laturi congruente" este identic, rezultă că nu poate rămâne deschisă întrebarea dacă un pătrat este un patrulater cu toate laturile congruente și cu unghiuri drepte.

Totuși, Moore susține că lucrurile ar sta cu totul altfel atunci când încercăm să definim termenul „bun". Oricât am încerca să dăm o definiție pentru conceptul de „bun", aceasta ar descrie întotdeauna o altă proprietate decât cea desemnată de conceptul „bun". Acest lucru este o consecință logică a faptului că întrebarea „Poate fi identificat conceptul de «bun» cu o proprietate anume?" rămâne una deschisă. Unii sunt de părere că „bun" este întotdeauna una cu ceea ce este plăcut. Dacă pornim de la presupozițiile

filosofice ale lui Moore, constatăm că nu putem formula nici o obiecție la enunțul de mai sus. Totuși, dacă este împărtășită opinia potrivit căreia „bun" și „plăcut" au același înțeles (aceasta ar însemna, pentru Moore, că ele desemnează unul și același concept), atunci se vădește imediat contradicția prezentă aici. Analizând întrebarea „Este binele identic cu plăcutul?", remarcăm faptul că această întrebare nu este aceeași cu întrebarea „Este plăcutul identic cu plăcutul?" sau cu „Este binele identic cu binele?"[17].

Ar fi o eroare fatală ca, adoptând acest punct de vedere, să încercăm să definim conceptul „bun" în genere. Moore o numește *eroarea naturalistă* (*naturalistic fallacy*). Această expresie înșelătoare a dat deja naștere la câteva neînțelegeri. Moore nu critică doar acele încercări de a defini conceptul de „bun" prin recurs la anumite calități naturale, precum „plăcut", ci le respinge și pe acelea care consideră că „este bun ceea ce este în acord cu voința divină".

Atât încercarea lui Moore de a înțelege conceptul de „bun" drept o calitate simplă, cât și argumentul întrebării deschise au întâmpinat mai multe obiecții. Cu toate acestea, majoritatea filosofilor și-au însușit principiul potrivit căruia conceptele etice fundamentale, precum „trebuie", „datorie" sau „valoros", trebuie definite cu ajutorul altor tipuri de expresii. De fapt, principiul enunță faptul că anumite concepte etice pot fi definite prin intermediul altor expresii. De exemplu, Moore susține că toate conceptele etice fundamentale trebuie definite cu ajutorul termenului „bun" și că nu putem defini cuvintele ce țin de lexicul eticii cu ajutorul unor cuvinte ce țin de alt domeniu. Am putea accepta până la capăt acest principiu, dacă nu am ajunge și la problema întemeierii unui punct de vedere moral. Dacă am fi consecvenți principiului de mai sus, ar trebui să susținem că morala nu poate fi dedusă exclusiv pe baza unei științe referitoare la om, societate sau natură sau, altfel spus, că etica este autonomă, ireductibilă. Trebuie să facem o distincție clară între judecățile de valoare și normele morale, pe de o parte, și descrierea faptelor, pe de altă parte.

Intuiționismul

Cum am putea, totuși, să cunoaștem faptele morale și în ce mod am putea să întemeiem judecățile morale, în cazul în care susținem că etica este autonomă? Putem distinge între două moduri de rezolvare a problemei. Prima încercare de soluționare susține că judecățile morale nu sunt expresia unei cunoștințe (în engleză „cognition"); acest punct de vedere este numit *non-cognitivism*.

Potrivit acestuia, judecățile morale sunt considerate expresii ale unor anumite opinii sau sentimente. Alții, la rândul lor, consideră drept un imperativ a avea anumite sentimente, a reprezenta anumite opinii sau a acționa într-un anume mod. Mulți consideră că judecățile morale au un caracter întru totul subiectiv și că, tocmai de aceea ar fi lipsit de sens să încercăm să le întemeiem într-un mod sau altul. Dimpotrivă, alții sunt de părere că, într-o anume măsură, putem întemeia judecățile morale în chip satisfăcător.

Cu toate acestea, Moore făcea parte din tabăra cognitivistă: el considera că judecățile morale sunt o expresie a cunoașterii; altfel spus judecățile morale sunt adevărate sau false. După cum am menționat deja, el crede că anumite judecăți morale pot fi în principiu întemeiate, și anume acelea care vizează întrebarea referitoare la cum trebuie să acționăm. Dimpotrivă, judecățile privitoare la ce tipuri de concepte sunt bune în sine, nu pot fi întemeiate. Orice încercare de a le deduce din alte enunțuri conduce la eroarea naturalistă. Se pune însă întrebarea cum am putea determina dacă ceva este bun în sine sau nu. Răspunsul pe care îl dă Moore este că trebuie să ne îndreptăm atenția spre respectivul tip de concept și apoi să chibzuim în ce măsură existența acestui concept, perfect izolată de restul lucrurilor, păstrează atributul „bun”[18]. Trebuie să evităm două erori prezente în această argumentație. În primul rând, nu trebuie să confundăm presupoziția unui anume tip de concept cu existența propriu-zisă a acestui concept. În al doilea rând, nu trebuie să cădem pradă iluziei că un obiect sau o acțiune, care, izolat considerate, nu sunt bune, nu ar putea contribui la o calitate pozitivă a întregului din care acestea fac parte. Cu toate că într-o activitate valoroasă intervin momente care nu sunt bune în sine, ele pot contribui la valoarea activității în întregul ei. Ceea ce este valoros nu se întemeiază doar pe sentimentul de plăcut[19].

Potrivit concepției lui Moore, există două lucruri valoroase care se cristalizează în experiența noastră zilnică: comuniunea cu ceilalți oameni și plăcerea în fața lucrurilor frumoase. Important nu este atât dacă această apreciere este corectă, ci faptul că Moore este convins că a găsit acel mod de a privi lucrurile pe care trebuie să ne bazăm atunci când vrem să întrebăm care sunt lucrurile bune în sine sau când vrem să aflăm cum trebuie construite judecățile despre lucrurile bune în sine. Acest mod de a vedea lucrurile, reprezentat de Moore, este desemnat în domeniul eticii ca *intuiționism*. Mulți filosofi și-au însușit acest punct de vedere în prima jumătate a acestui secol; dintre aceștia, îi menționăm pe H. A. Prichard (1871-1974) și pe W. D. Ross (1877-1973). Poziții asemănătoare găsim în Germania la Max Scheler (1874-1928) și Nicolai Hartmann (1882-1950).

Privire de ansamblu asupra celor mai importante tendințe în filosofia morală

	Cognitivism (Judecățile normative sunt adevărate sau false. Aceasta înseamnă că judecățile normative au întotdeauna o valoare de adevăr. Judecățile normative exprimă o cunoștință.)	**Noncognitivism** (Judecățile normative nu sunt nici adevărate, nici false. Aceasta înseamnă că judecățile normative nu au nici o valoare de adevăr. Judecățile normative nu exprimă o cunoștință.)
Naturalism (Concepte etice fundamentale, precum „bun”, „trebuie”, „datorie” și „valoros”, pot fi definite cu ajutorul unor termeni ce nu aparțin domeniului eticii.)	Bentham John Stuart Mill	
Teorii nonnaturaliste (Concepte etice fundamentale, precum „bun”, „trebuie”, „datorie” și „valoros”, nu pot fi definite cu ajutorul unor termeni ce nu aparțin domeniului eticii.)	**Intuiționism** (Moore, Prichard, Ross, Hartmann)	**Emotivism** (Ayer) **Prescriptivism** (Hare)

Așa cum am amintit mai sus, Moore susține că întemeierea regulilor morale trebuie să aibă drept punct de plecare ceea ce este bun în sine. El definește datoria ca imperativ ce vizează îndeplinirea unei acțiuni, care produce mai mult bine în lume decât orice altă acțiune alternativă. O acțiune este justă, respectiv acceptabilă din punct de vedere moral, dacă și numai dacă ea produce cel puțin tot atât bine ca orice altă acțiune alternativă. Însă, deoarece noi nu putem cunoaște niciodată toate acțiunile posibile și nici toate consecințele unei acțiuni, nu vom cunoaște niciodată care este datoria noastră și nici ceea ce este acceptabil din punct de vedere moral[20].

Prin urmare, sarcina filosofiei morale trebuie să se limiteze la furnizarea de temeiuri pentru un anumit tip de reguli morale privind acele acțiuni care sunt condiții necesare ale existenței societății umane[21]. Concepția lui Moore referitoare la datorie și reguli morale este, fără îndoială, una teleologică (de la grecescul *telos* = scop). Răspunsul la întrebarea „Care sunt acțiunile corecte?” își ia drept punct de plecare binele pe care o acțiune îl produce comparativ cu o altă acțiune.

Metoda lui Moore

Influența pe termen lung exercitată de Moore nu se datorează atât punctelor de vedere pe care le-a susținut, cât mai ales modului în care acesta a încercat să rezolve problemele filosofice. Cu toate acestea, nu a scris prea multe referitor la ce anume este o analiză filosofică și la ce tipuri de cerințe trebuie să respecte o astfel de analiză; iar puținul pe care l-a scris pe această temă nu ne lămurește prea mult[22].

Analizând modul efectiv în care Moore abordează problemele, se pot distinge totuși următoarele caracteristici ale demersului său: în primul rând, el afirmă că o mare parte dintre problemele filosofiei tradiționale sunt false probleme filosofice. În cazul de față, sunt avute în vedere aumite seturi de întrebări ce au constituit obiect al disputei în special într-o primă perioadă a activității sale filosofice; pot fi aduse aici ca exemple întrebarea referitoare la existența lucrurilor materiale și întrebarea referitoare la realitatea spațiului și timpului. Potrivit lui Moore, nu este vorba, în acest caz, de adevărate probleme filosofice, deoarece noi putem găsi un răspuns la ele pe baza adevărurilor elementare ale *common sense*-ului. Deoarece nu există nimic altceva care să poată fi cunoscut cu o mai mare certitudine, nu mai are nici un sens să încercăm să le furnizăm o întemeiere filosofică. În ce privește enunțuri de felul „Există lucruri materiale" nu interesează stabilirea valorii de adevăr a acestora, ci lămurirea înțelesului lor. Aceasta poate fi obținută printr-o analiză filosofică realizată cu ajutorul unor reguli bine determinate.

O a doua caracteristică a filosofiei lui Moore ar fi cerința ca enunțurile relevante pentru analiză să poată fi formulate în limbajul comun. Într-o analiză se poate dovedi, însă, necesară utilizarea unor expresii tehnice, altfel spus al unor expresii uzuale utilizate într-un mod neuzual. Aceasta presupune că o astfel de utilizare este clarificată atent într-un limbaj uzual. Moore însuși constituie un bun model pentru o astfel de atitudine, prin aceea că a încercat, în mod repetat, să clarifice înțelesul expresiei „datele sensibile". Potrivit multor autori, dificultățile insurmontabile, care au și împiedicat de altfel o lămurire a acestui concept, au indicat, totuși, calea rezolvării acestei probleme: s-a ajuns la concluzia că presupoziția datelor sensibile este în mod fundamental falsă. S-a dovedit că un discurs filosofic prea tehnic are mari șanse să rateze adevăratele probleme filosofice. Acest lucru devine evident atunci când se încearcă explicarea unei anumite expresii prin intermediul limbajului uzual.

În al treilea rând, o analiză filosofică este întotdeauna o analiză a enunțurilor și a conceptelor, altfel spus: o analiză a semnificației expresiilor lingvistice. Astfel, ceea ce se urmărește este demonstrarea faptului că două expresii lingvistice diferite se referă la unul și același lucru. O analiză bună se evidențiază prin faptul că reduce enunțuri și concepte complexe la enunțuri și concepte simple, uzuale. Concepția lui Moore referitoare la semnificația expresiilor se mișcă în totalitate într-un orizont al înțelegerii propriu filosofiei antice[23]. Expresiile care au un înțeles sunt nume în măsura în care semnificația unui nume coincide cu ceea ce este desemnat prin acest nume.

Moore nu înțelege semnificația unui cuvânt, precum „bun" sau „pătrat", ca obiect prezent aici și acum, ci o înțelege în calitate de concept sau idee, altfel spus ca un tip particular de obiect sau lucru. O astfel de teorie a semnificației a fost desemnată prin sintagma „teoria conceptuală a semnificației". Potrivit acestui mod de a vedea lucrurile, este absolut normal să înțelegi conceptele sau enunțurile după criteriul compunerii și al ireductibilității. Analizele lui Moore au, în marea lor majoritate, următoarea structură: mai întâi descoperă enunțuri sau concepte simple; apoi alcătuiește enunțuri și concepte compuse cu ajutorul celor dintâi. Totuși, în unele analize întâlnim un alt curs al argumentației care pornește de la presupoziția că semnificația unei expresii lingvistice este determinată de modul în care ea este utilizată[24]. Pe de altă parte, el susține punctul de vedere potrivit căruia clarificarea sensului unei propoziții este același lucru cu furnizarea condițiilor de adevăr ale acestei propoziții. Altfel spus, trebuie văzut în ce măsură valoarea de adevăr a propoziției (adevărat, fals) depinde de valoarea de adevăr a altor propoziții. Acest punct de vedere poate fi identificat la începutul analizei propoziției „Eu văd o mână".

În încheiere, trebuie evidențiat faptul că Moore nu credea că filosofia se limitează exclusiv la analiza conceptelor și a enunțurilor și nici că analiza filosofică nu ne-ar putea spune nimic referitor la natura realității efective. Când susținem acest lucru, nu ne bazăm doar pe declarațiile lui Moore în acest sens, ci și pe convingerea acestuia că sarcina filosofiei este să arate ce fel de lucruri sunt bune în sine[25].

Scrierile lui Moore

Principia Ethica. London 1903 (germ. Principia Ethica. Stuttgart 1970) (=*PE*).
Ethics. London/New York/Toronto 1912 (germ. Grundprobleme der Ethik. München 1975).

Philosophical Studies. London 1922, cit. din Totowa/New Jersey 1968 (=*PS*).
Some Main Problems of Philosophy. London 1953, cit. din 1969 (=*SMP*).
Philosophical Papers. London 1959 (trad. parțială în germ.: Eine Verteidigung des *Common sense*. Frankfurt/M. 1969) (=*VC*).
Commonplace Book 1919-1953. Ed. de C. Lewy. London/New York 1962.
„An Autobiography" și „Reply to my Critics" în: P. A. Schilpp: The Philosophy of G. E. Moore. Evanston/Chicago 1942, ed. 2, 1952 (=*RC*).
Lectures in Philosophy. Ed. de C. Lewy. London 1966.

Bibliografii

Buchanan, E./Moore, G. E.: Bibliography of the Writings of G. E. Moore (to July 1952). În: P. A. Schlipp: The Philosophy of G. E. Moore, ed. 2. Evanston/Chicago 1952.
Sosoe, L. K.: Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Freiburg/München 1988, pp. 288-313.

Literatură secundară

Ambrose, A., Lazerowitz, M. (Hg.): G. E. Moore. Essays in Retrospect. London 1970.
Ayer, A. J.: Russel and Moore. The Analytical Heritage. London 1971.
Baldwin, Th.: G. E. Moore. London 1922.
Delius, H.: Einleitung. In: G. E. Moore. Verteidigung des *Common sense*. Fünf Aufsätze. Frankfurt/M. 1969, pp. 7-47.
Hoerster, N.: G. E. Moore. Die Wahrnehmung der Außenwelt. In: Speck, J.: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 3 Göttingen 1975, pp. 11-50.
Keynes, J. M.: Two Memoirs. London 1949.
Levy, P.: G. E. Moore and the Cambridge Apostles. London 1981.
Lorenz, K. Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie. Frankfurt/M. 1970.
Paul, G. A.: Gibt es ein Problem der Sinnesdaten? In: Savigny, Eike von (Hg.): Philosophie und normale Sprache. Freiburg/München 1969, pp. 105-122.
Regan, T.: Bloomsbury's Prophet. G. E. Moore and the Development of his Moral Philosophy. Philadelphia 1986.
Rohatyn, D.: The Reluctant Naturalist. A Study of G. E. Moore's „Principia Ethica". Lanham (Md.) etc. 1987.
Schlipp, P. A.: The Philosophy of G. E. Moore. Evanston/Chicago 1942, 2. Aufl. 1952.
Silvester, R. P.: The Moral Philosophy of G. E. Mooer. Philadelphia 1990.
Sorensen, R. A.: Blindspots. Oxford 1988.
Svensson, G.: On Doubting the Reality of Reality. Moore and Wittgenstein on Sceptical Doubts. Stockholm 1981.

Warnock, G. J.: Englische Philosophie im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1971.
White, A. R.: G. E. Moore. A Critical Exposition. Oxford 1958.

Note

1 Moore, *VC*, p. 114 și urm.
2 Moore, *VC*, p. 118 și urm.
3 Moore, *VC*, p. 124.
4 Moore, *VC*, p. 127 și urm.
5 Moore, *SMP*, p. 3 și urm.
6 White: Moore, p. 11-15.
7 Moore, *PS*, p. 34.
8 Moore, *SMP*, p. 30.
9 Moore, *RC*, p. 629 și urm.
10 Moore, *PS*, pp. 240-244; *VC*, p. 146 și urm.; *RC*, p. 642 și 648.
11 Moore, *PS*, p. 188; *VC*, p. 134 și urm.
12 Moore, *VC*, p. 142-146.
13 Hume: Traktat über die menschliche Natur (1739/40). Hamburg 1978, Cartea a III-a, Partea 1, Capitolul 1.
14 Moore, *PE*, p. 4.
15 Moore, *PE*, p. 36 și urm, p. 53.
16 Moore, *PE*, p. 40.
17 Moore, *PE*, p. 46 și urm.
18 Moore, *PE*, p. 258.
19 Moore, *PE*, p. 141 și urm.
20 Moore, *PE*, p. 211 și urm.
21 Moore, *PE*, pp. 221-223.
22 Moore, *RC*, pp. 660-667; cf. Ayer: Russell and Moore, pp. 220-228.
23 White: Moore, pp. 39-50.
24 Moore, *PS*, p. 212.
25 Moore, *RC*, p. 675 și urm.

Jørgen Husted

Gottlob Frege
Logicianul discret

Gottlob Friedrich Ludwig Frege (1848-1925) a dus o viaţă foarte retrasă. Vreme de 40 de ani a predat matematica la Universitatea din Jena, unde nici eruditii săi colegii, nici studenţii, nu au fost în stare să-i preţuiască activitatea. Au existat perioade în care a fost extrem de productiv, fără ca lucrările sale ştiinţifice – patru cărţi şi nenumărate articole – să se bucure de o atenţie deosebită. Au fost catalogate de către matematicieni ca fiind prea filosofice, iar de către filosofi, dimpotrivă, ca mult prea matematice. Frege a trebuit chiar să-şi plătească din propriul buzunar publicarea operei sale principale, *Grundgeseteze der Arithmetik* (*Fundamentele aritmeticii* - vol. I şi II, 1883 şi 1903), deoarece nici o editură nu şi-a arătat interesul faţă de aceasta. Astăzi putem constata, din ediţia completă a însemnărilor postume, apărută într-o formă costisitoare, dezamăgirea lui Frege, ba chiar amărăciunea sa, cu privire la nerecunoaşterea unanimă a operei sale de-a viaţă.

Activitatea lui Frege se întinde, înainte de toate, în trei domenii: logica formală, filosofia matematicii şi filosofia limbajului. Este considerat astăzi, chiar şi numai pe baza celei mai timpurii opere, *Begriffsschrift* (*Scrierea conceptuală*, 1879), drept părintele logicii moderne – aşa-numita logică simbolică. Această carte – o piatră de hotar a filosofiei – conţine miezul ştiinţei logice şi mai ales o prezentare a cuantificării, care într-o operă clasică despre dezvoltarea logicii, este considerată drept una dintre cele mai importante realizări intelectuale ale secolului al XIX-lea[1].

Filosofia matematicii, desemnată şi drept cercetare matematică fundamentală, trebuie, la rândul ei, să-i fie recunoscătoare lui Frege. Datorită formulării şi dezvoltării aşa-numitului program logicist, el a contribuit în mod hotărâtor la crearea acestei noi ştiinţe, care a dominat cercetarea până târziu, în secolul XX.

Problematica din jurul semnificaţiei, care devine un obiect al cercetării filosofice moderne, mai ales al filosofiei anglo-saxone a limbajului, este

amorsată de studiile lui Frege în filosofia limbajului. Ea este practic definită prin teoriile și conceptele fundamentale ale lui Frege. Punctul de pornire al primei opere importante autentice de filosofie a limbajului, *Tractatus Logico-philosophicus* al lui Ludwig Wittgenstein, l-au constituit, după propria mărturie a autorului, „scrierile magnifice" ale lui Frege.

Nu toți contemporanii lui Frege s-au arătat a fi nerecunoscători: Edmund Husserl, Bertrand Russell, Rudolf Carnap și Ludwig Wittgenstein au studiat foarte riguros articolele lui Frege. În anii de tinerețe, Russell, Carnap și Wittgenstein au intrat în contact cu Frege, fiind influențați în mod pregnant și durabil[2].

Proiectul logicist

Matematicienii secolului al XIX-lea considerau că principala lor sarcină era de a pune ordine în propriul domeniu. Această ordine cuprindea două aspecte: pe de o parte, o axiomatizare a teoriilor matematice, adică încercarea de a le modela în așa fel încât atât conceptele fundamentale, cât și propozițiile fundamentale (axiome) ale unei teorii, să poată fi expuse clar; pe de altă parte, o îmbunătățire a demonstrației matematice (*Beweiseführung*). Ea trebuia să fie riguroasă și exactă, pentru a putea contracara nenumăratele demonstrații incomplete, adesea chiar greșite, cu care matematica fusese împovărată în perioada ei de înflorire din secolul al XVII-lea.

Frege a fost unul dintre acei nenumărați matematicieni ai timpului său care făceau cercetări logice pentru a îmbunătăți demonstrația matematică. Cu toate acestea, proiectul său logicist se deosebește de proiectele tuturor celorlalți. În vreme ce aceștia se străduiau să precizeze și să pună în ordine regulile de deducție, o notă caracteristică întâlnită în toate reflecțiile matematice, Frege și-a propus un țel mult mai înalt. Pentru el, o clarificare a acestor reguli de deducție era insuficientă atâta vreme cât adevărata formă a expresiei lingvistice rămânea, mai departe, neclarificată. Nu în ultimul rând, formele de echivocitate, care apar atât de des în folosirea limbajului cotidian, – fie datorită unei expresii echivoce de genul „Banii erau puși în bancă" sau a unei structuri propoziționale neunivoce precum „Băiatul lovește un bărbat cu o cârjă" – făceau, în viziunea lui Frege, ca limba să fie inutilizabilă ca mijloc de exprimare a regulilor de demonstrație matematică. O demonstrație trebuie să fie exactă; lipsa unei relații univoce dintre forma și conținutul unei propoziții ar șubrezi întotdeauna rigurozitatea demonstrativă.

De aceea, Frege propune o concepție generală care să facă dreptate ambelor sarcini – clarificarea regulilor de demonstrație și obținerea univocității mijloacelor de exprimare. El a propus crearea unui limbaj artificial pentru argumentarea matematică, un limbaj formalizat ca substitut al limbajului natural. Acest limbaj trebuia să conțină un număr de reguli bine definite ale demonstrației și să asigure realizarea unei relații univoce dintre forma și conținutul propozițiilor, dar să posede, pe lângă aceasta, și o forță de expresie destul de puternică pentru formularea oricărei propoziții matematice corecte și pentru redarea fiecărei inferențe matematice. Construirea controlată și modul de funcționare ale unui asemenea limbaj ar reprezenta o garanție împotriva erorii și a argumentației incomplete, deoarece ele prescriu tocmai o standardizare riguroasă a demonstrației și, în consecință, fac posibilă o verificare obiectivă și efectivă a demonstrațiilor existente.

Frege a numit limbajul său artificial „scriere conceptuală" (*Begriffs-schrift*). Raportul dintre acesta și limbajul natural îl compara cu raportul dintre microscop și ochiul omenesc. Scrierea conceptuală nu a fost gândită ca alternativă la limbajul natural, cu nenumăratele lui funcții, ci, exclusiv, ca instrument specializat care să servească unor scopuri științifice determinate. Utilitatea limbii naturale ca mijloc de expresie pentru sentimente, dorințe, speranțe, viziuni și multe altele nu poate fi regăsită în scrierea conceptuală. Aceasta era proprie doar pentru exprimarea conceptelor, judecăților și argumentelor - și acestea, firește, numai sub formă simbolică.

Cu *Scrierea conceptuală*, operă care poartă subtitlul sugestiv *Un limbaj formalizat al gândirii pure modelat după limbajul aritmeticii*, Frege și-a realizat ambițiosul său proiect. Această operă, mai degrabă modestă din punctul de vedere al răspândirii ei, conține în principiu o perspectivă completă asupra tuturor regulilor de demonstrație matematică, precum și liniile directoare pentru crearea unui limbaj artificial în care să poată fi exprimată orice propoziție matematică, ba chiar și oricare judecată a unei științe exacte a naturii.

Expresiile logico-propoziționale

În mod tradițional, logica propozițiilor se ocupă cu acele argumente a căror valabilitate se bazează pe proprietățile logice ale expresiilor „non", „și", „sau", „dacă ... atunci" și „dacă și numai dacă ... atunci". Aceste

expresii sunt numite conectori propoziționali, pentru că – exceptând expresia „non" – servesc la alcătuirea unui enunț nou din două sau mai multe propoziții, deci la realizarea unei relații între propoziții. Mai jos, sunt prezentate exemple de argumente care fac obiectul logicii propozițiilor:

(1) Dacă apare soarele, toți se bucură
Soarele apare
Deci: Toți se bucură

(2) Dacă plouă, strada e udă
Plouă
Deci: Strada e udă

Este evident că aceste două argumente simple sunt valide în sens intuitiv: dacă premisele (asumpțiile) lor sunt adevărate, atunci concluzia trebuie să fie, de asemenea, în mod necesar, adevărată. În același timp, ele pot ilustra conceptul de *formă logică*, deoarece amândouă prezintă următoarea structură:

Dacă P, atunci Q
P
Deci: Q

Raportul argumentelor unul față de celălalt este de așa natură, încât, dacă acele componente nonlogice sunt schimbate între ele în mod corespunzător, atunci din una va decurge cealaltă. Dacă propozițiile „Soarele răsare" și „Toți se bucură" din (1) sunt înlocuite fiecare cu „Plouă" respectiv „Strada e udă", rezultatul obținut este (2). De aceea, se spune că ambele argumente au aceeași formă logică. Potrivit definiției, două argumente au aceeași formă logică dacă și numai dacă în cazul substituirii componentelor nonlogice prin alte componente nonlogice, se păstrează relația prin care o componentă este derivată din cealaltă[3].

Logica definește conceptul de *validitate* cu ajutorul conceptelor de formă logică și de adevăr: un argument este logic valid dacă și numai dacă, pentru orice alt argument cu aceeași formă logică, premise adevărate conduc la concluzii adevărate. Cu ajutorul acestei definiții a conceptului de validitate este posibil să stabilești definitiv dacă un argument dat nu este logic valid. Este suficient un singur contraexemplu de forma unui argument cu aceeași formă logică și cu premise adevărate, având, însă, o concluzie falsă. Nonvaliditatea argumentului

(3) Dacă plouă, strada este udă
Strada este udă
Deci: Plouă

poate fi dovedită prin urmare cu ajutorul următorului contraexemplu:

(4) Dacă 2 este mai mare ca 3, atunci 2 este mai mare ca 1 (adevărat)
2 este mai mare decât 1 (adevărat)
Deci: 2 este mai mare decât 3 (fals)

Cum demonstrăm însă că un argument este valid? (1) și (2) sunt argumente valide atât în sens intuitiv, cât și într-un sens strict logic. Putem, însă, evita posibilitatea unui contraexemplu? Aici este nevoie de niște reflecții generale și sistematice; acest lucru îl cunoșteau deja Aristotel și stoicii; pe vremea lui Frege, în ciuda unei cercetări energice purtate de mai bine de două mii de ani în această direcție, încă nu se realizaseră progrese considerabile[4].

Primul pas făcut în vederea rezolvării acestei probleme a fost crearea unei scrieri conceptuale cu scopul de a exprima argumente logic-propoziționale. *Scrierea conceptuală* conține doi conectori simbolici, și anume „–" și „→".[5] Primul poate fi explicitat astfel: propoziția „–P" este adevărată dacă propoziția „P" este falsă și invers. Conectorul respectiv are, așadar, în limbajul artificial funcția negației – stă în locul lui „nu".

Explicitarea pentru „→" sună astfel: dacă „P" și „Q" sunt două propoziții, atunci propoziția „P → Q" este adevărată, respectiv falsă în următoarele condiții:

	P	Q	P → Q
1:	adevăr	adevăr	adevăr
2:	fals	adevăr	adevăr
3:	adevăr	fals	fals
4:	fals	fals	adevăr

Afirmația „P → Q" revine la afirmația că varianta (3) nu este posibilă, pe când celelalte sunt posibile concomitent[6]. În *Scrierea conceptuală*, semnul „→" stă pentru „Dacă … atunci" din limbajul obișnuit. În comparație cu acesta, este însă evident mai slab. Dacă ne raportăm la definiția pe care am dat-o, atunci fiecare dintre următoarele trei propoziții este adevărată: „Copenhaga este un mare oraș → Copenhaga este capitala Danemarcei", „Copenhaga se află în Iutlanda → Copenhaga este capitala Danemarcei",

„Copenhaga se află în Iutlanda → Copenhaga este capitala Suediei". Pe de altă parte, ar fi greu de imaginat că propozițiile acestea ar fi considerate adevărate dacă ar fi exprimate sub forma „Dacă ... atunci". Ideea lui Frege din *Scrierea conceptuală* este aceea că „→" redă, totuși, nucleul logic al semnificației lui „dacă ... atunci", și anume, prin modul în care asigură atât validitatea celor două moduri de argumentare,

Dacă P, atunci Q	Dacă P, atunci Q
P	Non Q
Deci: Q	Deci: non P,

cât și nonvaliditatea acestor moduri de argumentare:

Dacă P, atunci Q	Dacă P, atunci Q
Non P	Q
Deci: non Q	Deci: P

Dacă în primul exemplu este folosit „→", atunci validitatea concluziei este evidentă; căci premise adevărate nu pot conduce la o concluzie falsă: din adevărul lui „P → Q" și al lui „P" rezultă adevărul lui „Q", fiindcă adevărul lui „P → Q" exclude posibilitatea (3) din tabelul de mai sus, în vreme ce adevărul lui „P" exclude posibilitățile (2) și (4), astfel încât până la urmă rămâne doar posibilitatea (1), unde „Q" este adevărat. În consecință, este garantat următorul lucru: dacă expresiile de genul „Dacă ... atunci" pot fi redate prin „→", atunci și argumentele valide din limbajul natural pot fi redate prin argumente valide din scrierea conceptuală, așa cum cele nonvalide din același limbaj pot fi redate, în celălalt limbaj, prin argumente nonvalide.

Scrierea conceptuală nu mai conține, în afară de „–" și „→", alte conective simbolice. Prin combinația corespunzătoare a acestor două conective poate fi conceput conținutul logic al celorlaltor conective logic-propoziționale cuprinse în limbajul natural. Lui „P și Q" îi corespunde „–(P → (–Q))":

P	Q	– Q	P → (– Q)	– (P → (–Q))	P și Q
A	A	F	F	A	A
F	A	F	A	F	F
A	F	A	A	F	F
F	F	A	A	F	F

„P sau Q" în sensul de „P sau Q, posibil amândouă" este conceput drept „(– P) → Q":

P	Q	– P	(–P) → Q	P sau Q
A	A	F	A	A
F	A	A	A	A
A	F	F	A	A
F	F	A	F	F

Astfel, în vederea unei simplificări, se pot introduce doi conectori definiți, și anume „&" și „v", care traduc de fiecare dată pe „și" și pe „sau", prin definițiile: „P&Q" este forma prescurtată a lui „–(P → (– Q))", iar „P v Q" forma prescurtată a lui „(– P) → Q". „Dacă și numai dacă P, atunci Q" exprimă același lucru cu „Dacă P, atunci Q, și dacă Q, atunci P", pentru care se poate introduce un nou conector definit, „↔", prin definiția următoare: „P ↔ Q" este forma prescurtată pentru „(P → Q) & (Q → P)".

Sistemul axiomatic în logica propozițiilor

În următorul său pas, Frege pornește de la constatarea că pentru fiecare argument valid există o expresie corespunzătoare de un anumit tip și cu un statut determinat. Celor două argumente valide de mai sus (1) și (2) le corespunde de fiecare dată:

(1') Dacă este adevărat că la apariția soarelui toți se bucură, și că soarele chiar apare, atunci toți se bucură.

(2') Dacă este adevărat că atunci când plouă strada este udă, și că plouă efectiv, atunci strada este udă.

Aceste expresii se obțin din argumente, în măsura în care premisele sunt legate prin „și", iar conjuncția dintre premise este legată de concluzie prin „dacă … atunci". Enunțurile au un statut special în momentul în care sunt adevărate complet independent de circumstanțele de fapt.

Există astfel, pentru fiecare argument valid, un adevăr logic corespunzător. Adevărurile logice trebuie considerate drept cazuri particulare ale unor principii sau legi generale. În același fel în care adevărurile matematice „2 + 3 = 3 + 2" și „4 + 6 = 6 + 4" sunt exemple particulare ale unei aceleiași legi aritmetice „x + y = y + x", tot astfel (1') și (2') pot fi

considerate ca exemple particulare ale uneia și aceleiași legi logice, care, folosind scrierea conceptuală, poate fi formulată astfel:

$$((p \rightarrow q) \,\&\, p) \rightarrow q$$

unde literele mici p, q, r, s ...sunt folosite pentru desemnarea unor propoziții oarecare. Și aici se întâmplă, la fel ca în aritmetică, unde literele mici x, y, z, u ... stau, în formularea legilor aritmetice, în locul unor numere oarecare.

Rezultă, astfel, că validitatea argumentelor (1) și (2) se întemeiază pe faptul că propoziția „((p → q) & p) → q" este o lege logică, deci adevărată pentru toate ocurențele posibile. Aceasta este ușor de dovedit:

p	Q	p → q	(p → q) & p	((p → q) & p) → q
A	A	A	A	A
F	A	A	F	A
A	F	F	F	A
F	F	A	F	A

Aceste considerații evidențiază arată faptul că o perspectivă generală asupra tuturor legilor *logicii propozițiilor* ar oferi un criteriu de decizie suficient de puternic pentru a arăta dacă un argument oarecare din logica propozițiilor este valid sau nu. Frege și-a asumat sarcina să realizeze această perspectivă generală. Deoarece era conștient că există o multitudine nenumărată de legi în logica propozițiilor și că, în consecință, o enumerare a lor era absolut exclusă, s-a străduit să obțină un număr limitat de legi care, datorită însușirii lor de a fi legi fundamentale, să cuprindă implicit toate celelalte legi, astfel încât cele din urmă să poată fi derivate din primele[7]. Următoarele șase legi au fost considerate legi fundamentale:

Axioma I: $p \rightarrow (q \rightarrow p)$
Axioma II: $(r \rightarrow (q \rightarrow p)) \rightarrow ((r \rightarrow q) \rightarrow (r \rightarrow p))$
Axioma III: $(r \rightarrow (q \rightarrow p)) \rightarrow (q \rightarrow (r \rightarrow p))$
Axioma IV: $(p \rightarrow q) \rightarrow ((-q) \rightarrow (-p))$
Axioma V: $(-(-p)) \rightarrow p$
Axioma VI: $p \rightarrow (-(-p))$

Datorită explicitării semnelor „–" și „→" se poate constata că fiecare dintre aceste enunțuri va fi adevărat, indiferent de propozițiile care sunt simbolizate prin literele mici. Dacă, în axioma I, „p" este adevărat, atunci consecventul formulei, „q → p", este adevărat, și, prin urmare, întreaga formulă va fi

adevărată. Dacă „p” stă pentru o propoziție falsă, atunci antecedentul „p” este fals și, în consecință, întreaga propoziție va fi din nou adevărată. Axioma I este, prin aceasta, o lege a logicii propozițiilor, iar toate cazurile particulare care derivă din ea vor fi adevăruri ale logicii propozițiilor. Același lucru este valabil și pentru axiomele II – VI.

Frege nu a propus decât două reguli de derivare. Prin acestea, din axiomele de mai sus vor putea fi derivate noi legi logice.

- regula detașării: dacă A → B este o lege și A este o lege, B poate fi derivat de aici ca lege;
- regula substituției: dacă, într-o lege logică, o anumită literă este înlocuită în toate ocurențele sale, printr-o altă literă sau printr-o formulă, atunci din această înlocuire (substituție) rezultă tot o lege logică.

Modul de aplicare poate fi clarificat prin intermediul următoarei demonstrații, unde legea „p → p” este derivată din I și III:

1) în III, r este substituit cu p, și se obține:
   legea (i): p → (q → p)) → (q → (p → p))
2) legea (i) și I corespund regulii detașării, și se obține:
   legea (ii): q → (p → p)
3) în legea (ii) q este substituit cu I, și se obține:
   legea (iii): (p → (q → p)) → (p → p)
4) legea (iii) și I corespund legii detașării, și se obține:
   legea (iv): p → p

Frege își dezvoltă sistemul său de logică a propozițiilor prin derivarea din circa 20 de legi logice centrale din ce în ce mai complicate. Era convins de faptul că sistemul cuprindea toate legile mai importante din logica propozițiilor, însă nu putea să demonstreze acest lucru. O demonstrație irefutabilă a acestui fapt a fost obținută ulterior[8]. Sistemul celor șase axiome și celor două reguli de derivare permite numai derivarea legilor logice din logica propozițiilor. Derivarea altor genuri de enunțuri este imposibilă.

Logica predicatelor în *Scrierea conceptuală*

Logica predicatelor este teoria inferențelor a căror valabilitate se întemeiază pe proprietățile logice ale așa-numitelor „expresii de cuantificare” cum ar fi „toți”, „nici unul”, „unii” și unii...nu sunt”. De peste două mii de ani, această logică și-a avut locul în teoria aristotelică a silogismului, al cărei nucleu a constat în diferențierea a patru tipuri generale de propoziții, care pot fi ilustrate

cu ajutorul următoarelor exemplelor: „Toţi germanii sunt logicieni" (A); „Nici un german nu este logician" (E); „Unii germani sunt logicieni" (I); „Unii germani nu sunt logicieni" (O). Teoria cuprindea peste douăzeci de forme valide de argumentare, mai ales silogisme precum:

Toţi logicienii sunt pedanţi	Nici un logician nu este amator de operă
Unii germani sunt logicieni	Toţi logicienii sunt pedanţi
Unii germani sunt pedanţi	Unii pedanţi nu sunt amatori de operă

Dacă ţinem seama de scopul lui Frege, şi anume de a analiza inferenţele matematice, aceste forme silogistice erau complet insuficiente. În legătură cu acest aspect, s-a dovedit că prin silogism nu pot fi redate nici măcar propoziţii şi inferenţe matematice extrem de simple. Cu atât mai puţin vor putea fi ele evaluate. Motivul funcţionalităţii reduse a acestei teorii se datora, după Frege, unei abordări principial eronate în ceea ce priveşte analiza structurii interne a propoziţiilor[9].

Reproşul lui Frege la adresa analizei tradiţionale a propoziţiilor consta în faptul că, prin aceasta, este evidenţiată o structură logică ce dă prea puţin seama de propoziţiile cuantificate. Reproşul lui devine mai clar prin exemplele care urmează. Ambele propoziţii:

(1) Nici un număr nu este mai mare decât toate celelalte numere

(2) Nici un număr nu este mai mare decât orice alt număr

manifestă, potrivit analizei tradiţionale, exact aceeaşi structură logică, şi anume „Nici un S nu este P", unde „S" este subiectul, iar „P", predicatul. Structural, între cele două propoziţii nu există nici o diferenţă. Ea poate fi totuşi constatată în urma unei priviri mai atente asupra predicatelor „este mai mare decât toate celelalte numere" şi „este mai mare decât orice alt număr", care prezintă o diferenţă ce nu este surprinsă de analiza teoretică. Ele au aceeaşi structură cu „Nici un german nu este logician"; analiza tradiţională nu evidenţiază expresiile de cuantificare prezente în cele două predicate.

Dacă luăm următoarele propoziţii:

(3) Toţi elevii se bucură dacă iau vacanţă

(4) Toţi elevii se bucură dacă toţi elevii iau vacanţă

atunci prima propoziţie va fi analizată ca „Toţi S sunt P": „Fiecare persoană cu proprietatea de a fi elev are proprietatea de a se bucura dacă ia vacanţă". Şi această analiză este însă incompletă, deoarece structura predicatului nu este redată în mod complet. Celălalt exemplu este o propoziţie de tipul „dacă ... atunci", care nu poate fi inclusă în nici un fel în clasificarea propoziţiilor după tipurile A, E, I, O.

Dacă luăm propoziția ambiguă:

(5) Orice băiat iubește o anumită fată,

vom avea două interpretări posibile, și anume:

(6) Există o anumită fată care este iubită de orice băiat;

(7) Pentru fiecare băiat, există o anumită fată pe care el o iubește.

Acestea pot fi surprinse în funcție de două structuri posibile: „Unii S sunt P" (6) și „Toți S sunt P" (7). Despre aceste structuri nu se poate spune nimic mai mult, deși „P" desemnează, în ambele cazuri, predicate compuse cu structuri complet diferite.

Diferența dintre funcție și argument

Frege a pus incapacitatea teoriei tradiționale pe seama diferenței care se face între *subiect* și *predicat*[10]. Potrivit propriei sale concepții, această diferență poate fi utilizată doar în legătură cu propoziții extrem de simple, precum „Peter doarme" sau „Hamburg este un port". În asemenea propoziții, nu există probleme în legătură cu diferența dintre un subiect, „Peter", respectiv „Hamburg", și un predicat, „doarme", respectiv „este un port". În cazul unor altor propoziții simple, cum ar fi „Peter se joacă cu Agnes" sau „Hanovra se află între Hamburg și Kassel", această diferență subiect - predicat ajunge să fie arbitrară, deoarece în prima propoziție „Peter" și „Agnes" pot fi interpretați, la fel de bine, ca subiect. Și în cazul propozițiilor cuantificate există, așa cum am arătat deja, dificultăți evidente.

Din acest motiv, Frege s-a servit de diferența matematică dintre funcție și argument. În cadrul expresiei „$(3)^2$", trebuie distins între *expresia argumentului* „3" și *expresia funcției* „ $(\ldots)^2$". În expresia „3+2" trebuie să se distingă între cele două expresii ale argumentelor echivalente „3" și „2", pe de o parte, și expresia funcției „...+...", pe de altă parte. Expresia „$(3+2)^2$" trebuie concepută, astfel, în trepte: mai întâi, ambele expresii ale argumentului trebuie introduse în expresia funcției „+" cu rezultatul „3 + 2", care, la rândul lui, trebuie introdus în expresia funcției „$(\ldots)^2$".

Frege a transferat această diferență în analiza propozițiilor. Într-o propoziție cum ar fi „Peter doarme", el deosebește între expresia argumentului „Peter" și expresia funcției „doarme", la fel cum într-o propoziție de genul „Peter se joacă cu Agnes" deosebește între cele două expresii echivalente ale argumentelor „Peter" și „Agnes", pe de o parte, și expresia funcției „se joacă cu", pe de altă parte. La fel, o propoziție ca „Toți o iubesc pe Agnes",

va fi analizată în mai mulți pași: mai întâi, se construiește expresia funcției „iubește pe Agnes" prin detașarea expresiei argumentului dintr-o propoziție precum „Peter o iubește pe Agnes", iar acestei expresii a funcției i se subordonează, ca expresie a argumentului, o altă expresie a funcției, de exemplu „toți". Așa cum se poate observa, limbajul este populat de diverse tipuri de expresii ale funcției. Pe de o parte, avem expresii precum „doarme" sau „iubește pe Agnes"; cu ele se construiesc propoziții prin introducerea de expresii ale argumentului, cum ar fi „Peter" sau „regina Angliei". Pe de altă parte, avem expresii precum „toți"; cu ele se construiesc propoziții prin adăugarea unor expresii ale argumentului, care sunt expresii ale funcției de primul tip. Prin urmare, Frege deosebește între expresii ale funcției de ordinul întâi („doarme" ș.a.m.d.) și expresii ale funcției de ordinul doi („toți", „nici unul" ș.a.m.d.). Prin aceasta, el deține soluția adecvată pentru redarea propozițiilor cuantificate în cadrul scrierii conceptuale, pentru așa-numita *cuantificare*, cum o vom numi de acum înainte[11].

Pentru alcătuirea unei scrieri conceptuale aptă să redea propozițiile cuantificate, Frege și-a procurat mai întâi mijlocul adecvat pentru redarea unor propoziții simple, fără cuantori. El a introdus minuscule: a, b, c, d..., care trebuiau să stea pentru nume, respectiv expresii asemănătoare numelor din limba naturală precum „Peter", „7", „fecioara din Orleans" ș.a.m.d. Propozițiile simple de tip subiect-predicat (cum ar fi „Peter doarme") sunt redate prin expresii de tipul „Fa" (citește: a are proprietatea F), iar majusculele F, G, H... sunt folosite în locul acelei expresii (expresia funcției de ordinul întâi) care rămâne după ce dintr-o propoziție de tip subiect-predicat se elimină subiectul.

În continuare, este introdus așa-numitul *cuantor universal* „(x)", care se traduce prin „pentru orice x este adevărat că...". Utilizarea acestei expresii a funcției de ordinul doi are ca temei observația următoare:

Propoziția „Toți germanii sunt logicieni" se traduce în felul următor: „Oricine cu proprietatea de a fi german are proprietatea de a fi logician". Exprimarea nu se referă în mod special la acele obiecte care sunt într-adevăr germani, ci la orice obiecte în genere, fără nici o deosebire, deoarece se spune: fie un obiect oarecare; dacă este german, atunci este logician.

Același lucru poate fi exprimat în felul următor:

Oricare ar fi x, avem: (x este german) $\rightarrow$ (x este logician)

Cu ajutorul cuantorilor și a celorlaltor componente simbolice, propoziția aristotelică de tip A devine:

A: $(x)\ (Fx \rightarrow Gx)$

Propoziţia de tip E „Nici un german nu este logician” este identică cu „Oricine are proprietatea de a fi german, are proprietatea de a nu fi logician” şi este, aşadar, identică şi cu enunţul „Pentru orice x avem: dacă x este german, atunci x nu este logician”. În scrierea conceptuală:

E: (x) (Fx → (– Gx))

Propoziţia de tip I „Unii germani sunt logicieni” este identică cu „Nu oricine cu proprietatea de a fi german are proprietatea de a nu fi logician”, şi se poate exprima astfel: – ((x) (Fx → (– Gx))).

Şi expresia „unii” are nevoie, în mod corespunzător, de un cuantor special. *Cuantorul existenţial* (numit şi cuantor de existenţă) se scrie (∃x), şi se citeşte: „Există cel puţin un x, pentru care este adevărat că...”. „Anumiţi germani sunt logicieni” înseamnă „Există cel puţin un x, pentru care e valabil că x este german şi că x este logician”. Prin utilizarea semnului deja definit pentru „şi” rezultă expresia:

I: (∃x) (Fx&Gx)

Prin aceasta, obţinem în acelaşi timp şi propoziţia de tip O „Unii germani nu sunt logicieni”:

O: (∃x) (Fx&(–Gx))

Analiza prin cuantori este, totuşi, utilizabilă pentru mult mai multe propoziţii cuantificate decât cele cuprinse în tipologia aristotelică. Cele două propoziţii citate mai sus:

(3) Toţi elevii se bucură dacă iau vacanţă

(4) Toţi elevii se bucură dacă toţi elevii iau vacanţă

au de fiecare dată structura

(3) (x) (Fx → (Gx → Hx)). (identic cu: (x) ((Fx&Gx) → Hx))

(4) (x) (Fx → Gx) → (x) (Fx → Hx)

unde „F” stă pentru „este elev”, „G” pentru „ia vacanţă”, iar „H” pentru „se bucură”. Cele trei propoziţii:

(8) Dacă toţi membrii sunt împotrivă, şedinţa se suspendă

(9) Dacă un anumit membru este împotrivă, şedinţa se suspendă

(10) Dacă un membru oarecare al şedinţei este împotrivă, şedinţa se suspendă

au următoarele structuri:

(8) (x) (Fx → Gx) → Hx

(9) (∃x) (Fx& (Gx → Ha))

(10) (∃x) (Fx&Gx) → Ha. (identic cu (x) (Fx → (Gx → Ha)))

unde „F” înseamnă „a fi membru”, „G”, „este împotrivă”, „H”, „se suspendă”, iar „a”, „şedinţa”.

O redare a celorlaltor propoziţii problematice citate mai sus necesită o tratare mai largă, şi anume introducerea unei *expresii a relaţiei.* Dacă amândouă numele (expresii ale argumentului) „7" şi „3" sunt eliminate din propoziţia „7 este mai mare decât 3", atunci funcţia argumentului rămasă „...este mai mare decât..." este o expresie a relaţiei. Aceeaşi expresie a relaţiei se regăseşte în „3 este mai mare decât 7", şi dacă o desemnăm simbolic aici prin „S", atunci pentru cele două propoziţii se obţine de fiecare dată „Sab" şi „Sba", unde „a" stă pentru „7", iar „b", pentru „3". Cele două propoziţii mai sus pomenite

(1) Nici un număr nu este mai mare decât toate celelalte numere

(2) Nici un număr nu este mai mare decât orice alt număr

deţin structurile:

(1) (x) (Tx → (– (y) ((Ty& – (Iyx)) → Sxy))

(2) (x) (Tx → (–∃y) ((Ty& – (Iyx)) & Sxy))

unde „T" stă pentru „...este un număr", „I" pentru „...este identic cu... „ şi „S" pentru „...este mai mare decât...". Pentru propoziţia ambiguă „Orice băiat iubeşte o anumită fată" cu cele două interpretări posibile sunt

(6) Există o anumită fată care este iubită de orice băiat

(7) Pentru fiecare băiat, există o anumită fată pe care el o iubeşte,

interpretările pot fi clarificate doar în acest mod:

(6) (∃x) (Px& (y) (Dy & Exy)

(7) (x) (Dx & (∃y) (Py&Exy))

În fine, este edificator dacă luăm în considerare analiza propoziţiilor:

(11) Hans este tată

(12) Oricine are un tată

Dacă prin „M" înţelegem „...este un om", prin „F", „...este tatăl lui..." şi prin „a", „Hans", atunci rezultă:

(11) (∃x) (Mx&Fax)

(12) (x) (Mx → (∃y) (My&Fyx).

După ce a explicitat scrierea conceptuală în vederea exprimării unor propoziţii cuantificate, Frege abordează în *Scrierea conceptuală* problema constituirii unei teorii a *inferenţelor* în logica predicatelor. Pentru a putea introduce legi logice generale pentru logica predicatelor, a adăugat celor şase axiome şi celor două reguli de deducţie o lege fundamentală a logicii predicatelor şi două noi reguli de derivare. Cu ajutorul acestor şapte axiome şi a celor patru reguli de derivare, Frege a construit în logica predicatelor o mulţime de legi logice de mare complexitate. El era convins că acest sistem cuprinde toate legile logice valabile în logica predicatelor şi în logica

propozițiilor (și nici un enunț în plus). Nu putea, însă, oferi nici un fel de demonstrație în acest sens. O demonstrație definitivă a fost adusă mai târziu, și, de asemenea, s-a demonstrat că teoria silogistică aristotelică este pur și simplu o parte redusă a logicii fregeene a predicatelor, logică capabilă să analizeze toate enunțurile matematicii și ale științelor exacte[12].

Semantica filosofică

După cum rezultă din considerațiile de mai sus, o caracteristică a expunerii fregeene a conceptelor este faptul că utilizarea expresiilor lingvistice este descrisă în legătură cu conceptele. Astfel, nucleul remarcilor sale despre conceptele cuantificării îl constituie clarificarea comportamentului expresiilor de cuantificare conținute în notația ce folosește cuantorii. Același lucru este valabil pentru observațiile sale asupra conceptelor propoziționale și asupra conceptului de număr. Fundamentul acestor proceduri, care trebuiau să se instituie ca model pentru segmente importante din filosofia modernă, l-a constituit, pentru Frege, o teorie filosofică generală despre limbaj. Caracteristicile principale conținute de această teorie sunt, pe de o parte, deosebirea dintre sens și semnificație, iar, pe de altă parte, afirmația potrivit căreia adevărul constituie un principiu de bază în cadrul prezentării semnificației lingvistice[13].

Sens și semnificație

În articolul său *Despre sens și semnificație* (*Über Sinn und Bedeutung*), din anul 1892, unde formulează această deosebire, Frege ia ca punct de plecare problema modului de manifestare a *numelui*[14]. El analizează și respinge două teorii care tratează același subiect, una directă iar alta filosofică. Teoria directă oferă posibilitatea unui mod general de considerare, cea filosofică, dimpotrivă, trebuie să devină, pe baza unor probleme determinate, o corectură a teoriei directe.

La o primă reflecție, pare destul de simplu să explici apartenența numelui la limbaj, adică forma sa de semnificare. Numele „Frankfurt" are, de pildă, funcția unei etichete, a unui semn lingvistic pentru un anumit obiect, care este, în acest caz, orașul Frankfurt. Faptul că un nume aparține unei limbi, și, prin aceasta, are o semnificație pe baza căreia poate fi utilizat în expresii cu sens nu înseamnă nimic altceva decât că el este atribuit unui anumit obiect, care este purtătorul acestui nume. A înțelege un nume, adică a dispune

de cunoaşterea necesară pentru a-l putea folosi, nu înseamnă altceva decât a şti ce obiect desemnează el.

Atât despre teoria directă. Problemele apar în acest context o dată cu numele fără purtător, respectiv cu diferitele nume care au unul şi acelaşi purtător. Ambele cazuri sunt frecvente. În secolul trecut, mulţi astronomi au pornit de la ipoteza că ar exista o a zecea planetă a sistemului nostru solar, cu numele Vulcan, care s-ar afla în vecinătatea planetei Mercur. Ipoteza s-a dovedit falsă; însă, în mod evident, enunţurile care s-au făcut atunci despre Vulcan nu au devenit enunţuri fără sens. Potrivit însă teoriei directe, acest lucru ar fi trebuit să se întâmple, deoarece un nume căruia nu-i corespunde un purtător nu poate, în genere, aparţine limbajului.

Ca exemplu pentru două nume având unul şi acelaşi purtător, Frege menţionează cele două nume „Luceafărul de seară" şi „Luceafărul de dimineaţă". Amândouă desemnează planeta Venus care, indiferent dacă este seară sau dimineaţă, este vizibilă în partea vestică a bolţii cereşti după apusul soarelui respectiv în partea estică a bolţii cereşti înainte de răsăritul soarelui. De aici provin cele două nume diferite. În antichitate au existat astronomi babilonieni care, pe baza unor observaţii şi calcule, au ajuns la concluzia că Luceafărul de seară este într-adevăr identic cu Luceafărul de dimineaţă.

Şi în astfel de cazuri, teoria directă ridică probleme. În fine, este evident că atâta vreme cât o judecată despre un obiect oarecare este adevărată, ea rămâne astfel, indiferent de numele care i se dă obiectului.

Exemplu:

(1) Lucefărul de seară se găseşte între Soare şi Pământ

(2) Luceafărul de dimineaţă se găseşte între Soare şi Pământ

O altă utilizare a aceluiaşi principiu al identităţii conduce totuşi la un sofism. Astfel, dacă pornim de la presupunerea că enunţul următor este adevărat:

(3) Peter crede că Luceafărul de seară se găseşte între Soare şi Pământ,

atunci şi acest enunţ va trebui să fie adevărat:

(4) Peter crede că Luceafărul de dimineaţă se găseşte între Soare şi Pământ.

Acest raţionament nu este totuşi corect. Se poate, prea bine, ca novicele într-ale astronomiei Peter să nu ştie că Luceafărul de seară şi Luceafărul de dimineaţă sunt una şi aceeaşi planetă, dar să creadă că Luceafărul de seară se află între Soare şi Pământ, însă nu şi că la fel stau lucrurile cu Luceafărul de dimineaţă. În acest caz, (3) ar fi adevărat, iar (4) fals. Prin urmare, (4) nu poate fi o consecinţă logică a lui (3).

În acest context teoria filosofică a lui Frege devine deosebit de importantă. În ceea ce privește ultima problemă, principiul identității apare ca absolut irefutabil, de unde trebuie concluzionat că cele două nume nu desemnează, în cele din urmă, unul și același lucru, așadar că nu ar trebui considerate ca două nume diferite pentru marele corp ceresc care se rotește prin univers, undeva între Soare și Pământ. Posibilitatea acestui lucru pare să fie clarificată prin acea perspectivă filosofică asupra limbajului care susține că expresiile noastre lingvistice nu-și dobândesc sensul prin faptul că reprezintă obiecte externe, valabile obiectiv, ci, mai degrabă, prin faptul că reprezintă imagini sau trăiri interne, subiective.

O astfel de teorie a expresiilor lingvistice s-ar potrivi bine cu teoria, predominantă de la Descartes încoace, a percepțiilor senzoriale. Conform acesteia, ceea ce vedem – lucrurile percepute în mod nemijlocit în câmpul vizual – nu sunt obiecte exterioare sau proprietăți ale acestora, ci propriile noastre percepții senzoriale interne. Așa cum această teorie corectează credința noastră naivă potrivit căreia în situațiile când vedem ceva ne confruntăm cu obiecte exterioare, teoria corespunzătoare a expresiilor lingvistice ar fi o corectură necesară a credinței noastre naive potrivit căreia sensul expresiilor noastre lingvistice constă în faptul că ele reprezintă obiecte care există în afara și independent de conștiința noastră.

Trebuie remarcat că ambele teorii se acordă și în ceea ce privește structura întemeierii lor. Teoria percepției se bazează, nu în ultimul rând, pe următoarea idee: dacă vederea unui obiect, de pildă a unei monede, trebuie înțeleasă drept confruntare directă cu un obiect exterior și cu proprietățile acestuia, atunci acestui obiect trebuie să-i fie atribuite simultan două proprietăți care se exclud reciproc: privită dintr-o anumită perspectivă, moneda este percepută ca fiind rotundă, iar din alta, ca fiind ovală. Același lucru este valabil și pentru teoria semantică: dacă utilizarea unui nume pentru un obiect, cum ar fi „Luceafărul de seară", trebuie înțeleasă ca evocare a unui obiect exterior conștiinței – Luceafărul de seară în opoziție cu reprezentarea „Luceafărului de seară" –, atunci trebuie să-i atribuim acestui obiect proprietăți care nu pot fi puse una lângă alta: dacă luăm exemplele (3) și (4), atunci pentru Luceafărul de seară trebuie să fie adevărat că Peter îl consideră ca aflându-se între Soare și Pământ și, totodată, ca neaflându-se între Soare și Pământ.

Prin această teorie este rezolvată și prima problemă ridicată de teoria directă. Dacă un nume capătă semnificație datorită faptului că desemnează niște reprezentări interne, atunci faptul că un anumit nume nu posedă nici

un purtător de forma unui obiect extern nu are nici o consecință asupra apartenenței numelui la limbă.

Cu toate acestea, Frege respinge teoria și modul ei intern de elaborare, care au marcat, pentru atâția filosofi, pasul hotărâtor în direcția idealismului și scepticismului. El este de acord cu opinia potrivit căreia teoria directă asupra numelui necesită o corectură, însă nu și cu faptul că această corectură constă în judecata conform căreia sensul unui nume, locul său în limbă, s-ar întemeia pe reprezentarea a cu totul altceva decât a ceea ce credem. După părerea sa, numele stau în genere pentru ceea ce se crede că stau: și anume pentru corpuri cerești, persoane, simfonii, deschideri în jocul de șah, națiuni ș.a.m.d. Aici reprezentarea directă este cea corectă. Nu presupunerea că numele stau pentru obiecte este falsă, ci presupunerea că sensul unui nume rezidă în faptul de a sta pentru un obiect: faptul că un nume stă pentru un obiect este o consecință, și nicidecum o componentă a faptului că numele are un anumit sens.

Prin urmare, Frege contestă că sensul unui nume rezidă în faptul că numele stă pentru un anumit obiect. Teoria respinsă de el afirmă că sensul (*Sinn*) unui nume ar fi totuna cu semnificația (*Bedeutung*) lui: faptul că numele are sensul său determinat este identic cu faptul că între nume și obiect există un raport de asignare (o relație), astfel încât numele constituie numirea (*Benennung*) obiectului, iar obiectul constituie semnificația (*Bedeutung*), referința (*Referenzpunkt*) numelui. Acest punct este comun ambelor teorii, atât celei directe cât și celei elaborate, deoarece diferența dintre ele este o diferență în înțelegerea naturii semnificației.

Argumentul lui Frege necesită două observații preliminare: pe de o parte, trebuie știut că, înainte de a putea fi utilizată pentru redarea unei informații, o propoziție trebuie să poată fi înțeleasă chiar dacă nu i se cunoaște valoarea de adevăr. Propoziția „De la Hamburg la Frankfurt sunt 493 de km" este potrivită pentru transmiterea unei informații, în măsura în care este îndeplinită condiția după care propoziția poate fi înțeleasă, indiferent de valoarea ei de adevăr.

A doua observație se referă la folosirea conceptului de „sens" în cazul expresiilor transparente. Dacă cineva cunoaște sensul a două cuvinte, care au aceeași semnificație, ca de pildă „puternic" și „vânjos", atunci el va mai ști că aceste cuvinte au un același sens.

Respingerea presupunerii că sensul unui nume este identic cu semnificația sa devine acum o sarcină ușoară. Dacă sensul unui nume ar fi identic cu semnificația sa, atunci înțelegerea acestui nume s-ar reduce la cunoașterea

semnificației sale. Mai mult chiar: dacă sensul unui nume ar fi același cu semnificația sa, atunci două nume cu aceeași asignare ar avea și același sens. Cele două consecințe ale acestei presupuneri ar conduce la următoarea situație: dacă două nume au aceeași semnificație iar o anumită persoană le poate înțelege pe amândouă, atunci respectivul va ști că au aceeași semnificație. În acest caz ar fi exclus ca cineva să înțeleagă propoziția

(5) Luceafărul de seară este același cu Luceafărul de dimineață

fără să cunoască în același timp și adevărul propoziției. Cine înțelege cele două nume ca având același sens ar trebui să știe că cele două au aceeași semnificație. Altfel spus înțelegerea numelor ar conduce la o cunoaștere a adevărului propoziției. Consecința derivată din această presupunere stă totuși în contradicție evidentă cu faptele; căci propoziția (judecata) nu ar mai fi proprie pentru transmiterea unei informații, deoarece ea nu ar face decât să comunice ceea ce oricine care înțelege numele știe deja.

Argumentul arată în mod limpede că trebuie să distingem sensul de semnificația unui nume. Două nume pot avea aceeași semnificație, fără a avea însă și același sens. Cunoașterea pe care trebuie să o avem pentru a putea utiliza un nume nu poate fi interpretată drept cunoaștere a semnificației numelui. Ea trebuie să fie interpretată, potrivit lui Frege, drept cunoaștere a faptului că purtătorul numelui este acel obiect care – în caz că e prezent – îndeplinește o anumită condiție de identificare. A înțelege un nume înseamnă în fond de a dispune de un mijloc sau de un procedeu de a decide dacă un anumit obiect poate fi identificat sau nu ca purtător al numelui. Frege dă ca exemplu, aici, cele două expresii asemănătoare „intersecția dintre dreptele a și b" și „intersecția dintre dreptele b și c", unde a, b, și c sunt acele drepte care unesc vârfurile unui triunghi cu punctele mediane ale laturilor opuse. Cele două expresii au aceeași semnificație, deoarece ambele desemnează același punct geometric. Totuși, fiecare dintre ele descrie acel punct într-un fel propriu, deoarece se prescriu procedee diferite de a decide dacă un anumit punct este sau nu identic cu purtătorul numelui: în primul caz, trebuie urmărite dreptele a și b pentru a constata dacă punctul vizat se găsește acolo unde dreptele se intersectează, în al doilea caz, avem de a face, din contră, cu dreptele b și c. La fel se întâmplă și cu cele două nume „Luceafăr de seară" și „Luceafăr de dimineață" care indică, fiecare într-un mod propriu, unul și același obiect.

Faptul că un nume are sens se întemeiază așadar pe raportul pe care acesta îl întreține cu criteriul pentru identificarea unui obiect ca eventual purtător al numelui. Pentru înțelegerea unui nume este nevoie de cunoașterea

criteriului corespunzător și a relației dintre acest criteriu și nume. Această cunoaștere, Frege o numește cunoaștere a *sensului* unui nume și o deosebește de cunoașterea *semnificației* unui nume[15].

Problemele ridicate își găsesc, o dată cu aceasta, și soluția. Este posibil să înțelegem o propoziție de identificare adevărată, care are două nume diferite, fără a cunoaște prin aceasta valoarea ei de adevăr: Înțelegerea este o cunoaștere a faptului că propoziția este adevărată în măsura în care este vorba efectiv de unul și același obiect care este identificat prin două procedee diferite, și anume este identificat ca purtător al unui nume, respectiv ca purtător al celuilalt nume.

Astfel, se înlătură totodată și dificultățile ivite în cazul propozițiilor (3) și (4). Deja posibilitatea ca (3) să fie adevărată, și (4) falsă, este suficientă pentru Frege în a demonstra că, în felul în care apar aici, „Luceafărul de seară" și „Luceafărul de dimineață" nu stau pentru obiectul lor obișnuit. Însă, niciodată, el nu a luat în calcul presupunerea că numele nu stau niciodată pentru obiectele lor obișnuite. A arătat că anumite contexte, precum (3) și (4), în care se exprimă presupuneri, dorințe, speranțe, intenții ale unor persoane, sunt înrudite tipologic cu vorbirea indirectă, adică cu acele contexte în expresiile noastre se referă la expresiile altor persoane. În vorbirea indirectă, nu sunt redate propriile cuvinte ale persoanelor, ci conținutul lor. Alegerea cuvintelor este limitată în măsura în care cuvintele utilizate trebuie să aibă același conținut și să exprime aceleași gânduri ca și cuvintele folosite de vorbitorii înșiși. De exemplu, dacă Peter spune: „Legea impozitelor îi privilegiază pe bărbații necăsătoriți", atunci este acceptabilă, în mod univoc, redarea acestei păreri precum urmează:

(6) Peter a spus că celibatarii sunt favorizați de sistemul de impozite.

Cuvintele utilizate pentru redarea opiniilor trebuie să aibă același sens, sau cel puțin un sens apropiat de cuvintele vorbitorului. În cazul enunțurilor (3) și (4) se încearcă, în mod analog precizarea unui conținut de gândire, și anume al aceluia față de care persoanele iau o anumită atitudine – îl consideră ca adevărat, ar dori să fie adevărat etc. De aceea, se poate porni de la faptul că alegerea cuvintelor se supune unei limitări corespunzătoare: cuvintele trebuie să redea corect conținutul, iar sensul cuvântului devine astfel diferit. Dacă sensul unui nume ar fi același cu semnificația sa, atunci o înlocuire a „Luceafărului de seară" cu „Luceafărul de dimineață" nu ar da naștere nici unei diferențe, deoarece distincția nu ar putea fi explicată potrivit acestei teorii. Pe baza distincției introduse de Frege, este de așteptat să putem indica distincția stabilită: pe baza teoriei, ambele propoziții, „Luceafărul de seară

se găsește între Soare și Pământ" și „Luceafărul de dimineață se găsește între Soare și Pământ", sunt diferite din punct de vedere al conținutului lor, cu toate că ambele sunt adevărate pe baza uneia și aceleiași situații factice.[16]

În afară de aceasta, devine limpede că nici măcar numele fără semnificație nu mai ridică probleme: apartenența unui nume la un limbaj nu mai este condiționată de posesia unei semnificații. Din contră, apartenența la limbaj devine o condiție pentru ca numele să aibă o semnificație.

Sens și adevăr

Deosebirea dintre sens și semnificație nu este valabilă doar pentru nume, ea este folosită de Frege pentru mai multe *categorii de exprimare*: predicate, expresii ale relației, cuantori, operatori propoziționali și propoziții întregi. Privită în detaliu, teoria sa este, în anumite puncte, extrem de complexă, însă explicația generală a conceptului de „sens" este, în fond, destul de simplă. Sensul unei propoziții este condiția sa de adevăr: a înțelege o propoziție înseamnă a cunoaște felul în care este constituită realitatea atunci când propoziția este adevărată. A înțelege propoziția „Plouă" înseamnă a cunoaște ce fel de fapte trebuie să fie date pentru ca prin această propoziție să poată fi exprimată o afirmație adevărată: propoziția este adevărată doar dacă este o vreme corespunzătoare, cunoscută de toată lumea; altfel afirmația este falsă. Înțelegerea din partea vorbitorului rezidă tocmai în capacitatea sa de a folosi propoziția în mod adecvat. În acest sens, Frege identifică înțelesul unei propoziții cu condiția ei de adevăr: a înțelege propoziția, a-i cunoaște sensul, înseamnă a ști când ea este adevărată. Astfel, Frege folosește conceptul de adevăr, pe care îl consideră ca deja dat, pentru a explica conceptul de sens. Teza sa se exprimă în felul următor: cine înțelege o limbă determinată, deține o cunoaștere prin care știe în ce condiții propoziții diferite ale acestei limbi – „Plouă", „2 + 2 = 4", „Hamburg este o metropolă" ș.a.m.d. – sunt de fiecare dată adevărate. Dimpotrivă, teza nu spune că un vorbitor al unei limbi știe ce înseamnă, în genere, că o propoziție este adevărată. Există o diferență netă între cunoașterea faptului că o propoziție oarecare este adevărată și cunoașterea a ceea ce înseamnă, în genere, că o propoziție este adevărată, faptul din urmă presupunând că dispunem de o definiție generală a conceptului de adevăr. Așa cum vom vedea mai târziu, Frege consideră ultima definiție ca principial imposibilă, în măsura în care respinge așa-numita *teorie a corespondenței*. Sensul unei expresii care nu este o propoziție trebuie să fie explicat pornind de la rolul său în determinarea sensului propoziției în care a apărut: sensul unei expresii rezidă în contribuția sa la

stabilirea sensului unei astfel de propoziţii, adică în determinarea valorii sale de adevăr[17].

Observaţiile lui Frege asupra conceptelor se caracterizează prin faptul că sunt realizate cu intenţia de a clarifica utilizarea expresiilor lingvistice în legătură cu conceptele. Putem preciza acum ce se înţelege prin utilizarea unei expresii: o expunere a utilizării unei expresii este o expunere a sensului ei, iar aceasta este, la rândul ei, o expunere a contribuţiei sistematice realizate de expresie pentru determinarea condiţiilor de adevăr ale propoziţiei în care apare. Acesta este procedeul utilizat de Frege în toate cercetările sale. El are, din punct de vedere metodologic, pretenţia că analiza unui concept este insuficientă câtă vreme nu explică limpede sensul expresiei respective. Analiza conceptuală realizată de Frege în legătură cu expresiile „dacă ... atunci" şi „oricare" poate reliefa foarte bine aceste lucruri. Analizele conduc la introducerea reprezentării simbolice a expresiilor, iar acestea sunt explicate pe baza unei expuneri a sensului lor. Definiţia dată de Frege numărului este rezultatul metodologiei generale descrise aici. Pasul decisiv al acestei cercetări constă în clarificarea condiţiilor de adevăr ale unor propoziţii precum „Numărul planetelor este identic cu numărul muzelor".

Adevărul este aşadar conceptul fundamental, în cadrul căruia analiza este, în primul rând, orientată spre ordonarea şi clasificarea modului de manifestare a expresiilor, care se dovedesc a fi nişte secvenţe ale limbajului cu un sens determinat. Acest lucru este valabil nu doar pentru expunerea sensului anumitor expresii, ci pentru sensul lingvistic în genere. Perspectiva de fundal este, aici, cea a adevărului şi a falsului. Regulile care întemeiază caracterul de a avea sens al expresiilor lingvistice – inteligibilitatea lor intersubiectivă şi, prin aceasta, posibilitatea de a fi utilizate ca instrumente de comunicare – sunt, în fond, reguli care leagă propoziţiile cu situaţii tipice din realitate, şi anume cu acele situaţii în care propoziţiile sunt adevărate, şi cu acelea în care ele sunt false. Pe baza acestor reguli, orice propoziţie cu un conţinut determinat este fie adevărată, fie falsă, de fiecare dată în funcţie de starea de fapt[18].

În completarea acestei teze fundamentale pentru filosofia limbajului, Frege accentuează ideea după care conceptul de adevăr, în măsura în care nu poate fi explicat, este, în sine, simplu. El poate fi explicat din mai multe puncte de vedere, dar nu şi definit. În acest context el respinge aşa-numita teorie a corespondenţei, reprezentată mai târziu de Wittgenstein, Russell şi Moore, potrivit căreia adevărul unei propoziţii constă în faptul că se acordă cu un fapt, se află în corespondenţă cu acesta. După Frege, orice încercare

de a defini adevărul reprezintă o îndrăzneală ieşită din comun: dacă adevărul unei propoziţii este definit ca posesie a unei proprietăţi sau a alteia, atunci, pentru a decide adevărul ei, trebuie să decidem asupra adevărului unei alte propoziţii, şi anume a aceleia în care sunt atribuite proprietăţile respective primei propoziţii, ceea ce iarăşi ar face necesară o a treia propoziţie, prin care sunt atribuite proprietăţi celei de-a doua propoziţii şi aşa mai departe, până la nesfârşit[19].

Corelaţia susţinută de Frege între conceptele de adevăr şi sens reprezintă o expresie a atitudinii sale fundamental realiste. Atât principiile sale de filosofia limbajului, cât şi poziţia sa metodologică din cadrul diferitelor analize conceptuale, indică o ruptură completă faţă de orice formă de idealism şi psihologism în privinţa limbajului şi a conceptelor. În cadrul acestei puternice linii tradiţionaliste, expresiile lingvistice şi utilizarea lor au un rol secundar: esenţiale, sunt conceptele cu care expresiile sunt puse în relaţie. Conceptele sunt interpretate drept nişte entităţi determinate de conştiinţă, fiind nişte reprezentări sau structuri ale trăirii mai mult sau mai puţin abstracte, care pot fi cercetate independent atât de circumstanţele expresiilor lor lingvistice, cât şi de circumstanţele obiectelor exterioare, care cad sub aceste concepte.

Frege nu ia în considerare întrebarea dacă sensul unei expresii, şi, prin aceasta, al unui concept, este o problemă a conştiinţei. În locul acestei concepţii, el asumă o interpretare pronunţat realistă a limbajului. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că expresiile au un sens deoarece stau pentru obiecte exterioare (care s-ar opune trăirilor interioare). Argumentarea în favoarea unei diferenţieri între sens şi semnificaţie constă tocmai într-o respingere a acestei concepţii. Oricum, ea rezidă, într-o bună măsură, în recunoaşterea faptului că expresiile au o asignare determinată, reprezentată adesea de obiecte exterioare. Sensul unei expresii, nucleul semnificaţiei sale, trebuie înţeles ca acel mod în care este determinată referirea expresiei la un obiect. Expunerea conceptelor şi a semnificaţiei lingvistice nu este posibilă în lipsa consideraţiilor asupra asignării adevărului şi falsului. Acesta e realismul lui Frege.

Trebuie subliniat că, în cazul realismului lui Frege, nu este vorba de o premisă neîntemeiată, de o poziţie dogmatică, influenţată de prejudecăţi, din care să fie dedusă corelaţia dintre adevăr şi sens. Atât realismul, cât şi corelaţia dintre sens şi adevăr se bazează pe ideea că limbajului ne stă la dispoziţie ca un mijloc ce ne permite să ne comunicăm gândurile şi să stabilim adevăruri obiective cu privire la realitate. Dacă gândurile apar în acest context drept ceva care poate fi comunicat, rezultă că ele nu sunt fenomene de conştiinţă private, subiective. Aceste fenomene sunt obiective

și publice în măsura în care putem transmite altora gândurile, fără rest, cu ajutorul limbajului: nu trebuie să ne mulțumim, ca de exemplu în cazul durerilor de cap sau al altor trăiri, să povestim altora cum este să ai niște gânduri. Astfel, nu poate fi negat faptul că limbajul ne permite să stabilim, pe baza realității, adevăruri obiective, precum „În ultimul an am avut parte de zile de Crăciun înzăpezite". La fel, nimeni, nici chiar un filosof, nu va putea nega faptul că, dacă propoziția respectivă trebuie să formuleze un adevăr sau un fals obiectiv, atunci trebuie să existe un fapt obiectiv și public, astfel încât referința vorbitorului să fie identică cu referința expresiei din limba respectivă (germană etc.)[20].

Pentru Frege, situația se prezintă cât se poate de limpede. Filosofia limbajului trebuie să arate felul în care se manifestă limbajul, scoțând la iveală modul în care limbajul permite comunicarea reciprocă a gândurilor și stabilirea adevărurilor obiective. Idealismul exclude de la bun început faptul că limbajul ar fi capabil de așa ceva; el este de aceea nefolositor[21].

Scrierile lui Frege

Begriffschrift. Halle a. d. S. 1979, Neudruck Darmstadt 1964 (=*BS*).

Grundlagen der Arithmetik. Breslau 1884, Neudruck Darmstadt 1961 și Hamburg 1986.

Grundgesetze der Arithmetik I und II. Jena 1893/1903, Neudruck Darmstadt 1962 (=*GG* I).

Nachgelassene Schriften. Hg. v. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach. Hamburg 1969.

Funktion, Begriff, Bedeutung. Hg. v. G. Patzig. Göttingen 1966.

Kleine Schriften. Hg. v. I. Angelelli. Darmstadt 1967.

Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß, hg. v. G. Gabriel. Hamburg 1978.

Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell sowie ausgewählte Einzelbriefe. Hg. v. G. Gabriel, F. Kambartel u. Ch. Thiel. Hamburg 1980.

Literatură de specialitate

Alexander, D. (Ed.): „Begriffschrift". Jenaer Frege-Konferenz, 7.-11. Mai 1979. Jena 1979.

Bartlett, J. M.: Funktion und Gegenstand. Eine Untersuchung in der Logik von Gottlob Frege. München 1961.

Carl, W.: Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein. Königstein 1982.

Dummett, M.: Frege. Philosophy of Language. London 1973, 2. Aufl. 1981.

–: The Interpretation of Frege's Philosophy. London 1981.

–: Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze. Stuttgart 1982
–: Frege. Philosophy of Mathematics. London 1991.
–: Frege and other Philosophers. Oxford 1991.
Follesdal, O.: Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie. Oslo 1958.
Kluge, E.-H. W.: Functions and Things. An Essay in the Metaphysics of Frege and Wittgenstein. Ann Arbor (Mich.) 1984.
Kneale, W.: Frege's General Logic. In: Kneale, W. u. M. Kneale: The Development of Logic. Oxford 1962, 6. Aufl. 1975, pp. 478-512.
Kutschera, F. v.: Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk. Berlin/New York 1989.
Mayer, V. E.: Der Wert der Gedanken. Die Bedeutungstheorie in der philosophischen Logik Gottlob Freges. Frankfurt/M 1989.
Patzig, G.: Gottlob Frege und die logische Analyse der Sprache. In: Patzig, G.: Sprache und Logik. Göttingen 1970, 2. Aufl. 1981, pp. 77-100.
Schirn, M.: Studien zur Frege. 3 Bde. Stuttgart-Bad Cannstadt 1976.
Schüler, W.: Grundlegung der Mathematik in transzendentaler Kritik. Frege und Hilbert. Hamburg 1983.
Thiel, Ch.: Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges. Meisenheim a. G. 1965.
–: Gottlob Frege. Die Abstraktion. In: Speck, J. (Ed.): Die Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 1. Göttingen 1972.
Weiner, J.: Frege in Perspective. Ithaca 1990.

Note

1 W. şi M. Kneale: The Development of Logic, p. 511.
2 R. Carnap îi descrie studiile sale cu Frege în: Schilpp, P. A. (Hg.): The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle 1963, p. 10-13.
3 Conceptul de formă logică, aşa cum a fost dezvoltat în logica modernă, se originează în opera lui Bolzano. V. Bolzano, B.: Krit. Gesamtausgabe, Vol. 11 şi 12, Stuttgart 1985.
4 Cf. W. şi M. Kneale, Cap. al VII-lea.
5 Simbolurile lui Frege sunt bidimensionale.
6 Frege, *BS*, p. 5-10.
7 Frege, *BS*, p. 25.
8 O explicaţie a acestei idei se găseşte în W. şi M. Kneale, Cap. al VIII-lea şi al XII-lea.
9 Frege, *BS*, p. 19-24.
10 Cf. Frege, *GG* I, P. 5-10; şi „Funktion und Begriff" (1981). În: Funktion, Begriff, Bedeutung. Ed. de G. Patzig, 4. Aufl. 1975, p. 17-39.
11 Un studiu amănunţit al expunerii lui Frege a cuantificării se găseşte la Dummett: Frege. The Philosophy of language, Cap. 2, 3, 7, 8.

12 Cf. nota 8.
13 Textele esențiale sunt: *GG* I, p. 5-25; „Funktion und Begriff" (1891); „Über Begriff und Gegenstand" (1892); „Über Sinn und Bedeutung" (1892). Toate în: Frege: Funktion, Begriff, Bedeutung. Hg. v. G. Patzig, 4. Aufl. Göttingen 1975. La fel în: „Der Gedanke" (1918); „Die Verneinung" (1919). Amândouă în: Frege: Logische Untersuchungen. Hg. v. G. Patzig. Göttingen 1966.
14 Frege: „Über Sinn und Bedeutung", idem, (Nota 13), p. 40-48.
15 Cf. M. Dummett: Frege, idem (Nota 11), Cap. 1, 4, 5 și 6 ca și W. și M. Kneale, idem (nota 1), pp. 493-503.
16 Cf. M. Dummett: Frege, idem (nota 11), cap. 6 și 9.
17 Frege. *GG* I, P. 5-25: „Über Sinn und Bedeutung", idem (nota 13).
18 Cf. M. Dummett: Frege, idem (nota 11), cap. 10-13.
19 Frege: „Der Gedanke", idem, (nota 13), pp. 30-33.
20 Frege: „Über Sinn und Bedeutung", idem (nota 13), pp. 42-50.
21 Frege: „Der Gedanke", idem (nota 13), pp. 34-53.

Jan Riis Flor

Bertrand Russell
Angajament politic și analiză logică

„Nu trebuie să te conduci după faptele rele ale mulțimii"

La sfârșitul primului război mondial, un filosof englez scria, în timpul celor șase luni de detenție, o introducere excepțională în problemele fundamentale ale logicii și matematicii. El fusese condamnat fiindcă atrăsese atenția, în mod insistent, asupra unei fatale ignorări a ofertei germane de pace. El afirma

„...că garnizoana americană, care se va găsi în acel moment în Marea Britanie și Franța – fie că este sau nu, efectiv, împotriva germanilor – va fi, fără îndoială, în stare să-i intimideze pe greviști, o acțiune cu care armata americană este obișnuită"[1]

Același om a trebuit, la vârsta de 70 de ani, să petreacă împreună cu a patra sa nevastă o săptămână în spitalul unei închisori, deoarece, prin participarea sa la o grevă generală publică, militase pentru respingerea serviciului militar.

Bertrand Russell (1872-1970) este, alături de Sartre, unul dintre cei mai cunoscuți filosofi occidentali ai vremii noastre. Motivul acestui fapt este că, de-a lungul întregii sale vieți, Russell s-a angajat în favoarea unor teme politice, culturale și pedagogice de actualitate. Spre deosebire, însă, de persoana sa, filosofia propriu-zisă a lui Russell este, în genere, puțin cunoscută, în ciuda influenței sale esențiale avute în filosofia anglo-saxonă.

Familia Russell aparținea aristocrației Whig. Bunicul pe linie paternă a fost lordul John Russell, care în vremea în care liberalii se aflau la putere, a ocupat postul de prim-ministru. Părinții i-au murit devreme, iar Russell a fost educat de profesori particulari și de guvernante, sub auspiciile bunicii sale severe și religioase. Încă din primii săi ani, Russell s-a revoltat împotriva opiniilor religioase ale bunicii sale. Totuși radicalitatea, tăria morală și curajul

le-a moștenit, fără îndoială, de la ea. A rămas fidel vorbei scrise de aceasta pe o Biblie pe care i-o dăruise: „*Thou shalt not follow a multitude to do evil*" (Nu trebuie să te conduci după faptele rele ale mulțimii).

Când Russell avea unsprezece ani, premisele pentru interesul său științific principal erau deja prezente: este vorba de interesul său pentru problemele fundamentale ale matematicii. Datorită fratelui său mai mare, Frank, el s-a familiarizat cu teoria lui Euclid, și, după puțină vreme, a căpătat abilitatea de efectua demonstrații de derivare a teoremelor geometrice. Nu se putea însă resemna cu ideea de a accepta fără nici un fel de întemeiere punctul de plecare al demonstrației, axioma. În 1890, Russell a început studiul matematicii la Universitatea Cambridge (*Trinity College*); și l-a avut profesor pe A. N. Whitehead. În acești ani s-a dezvoltat și interesul său pentru teme filosofice, fapt provocat de discuțiile din cadrul „Societatății Apostolilor"[2], din care făceau parte, printre alții, și McTaggart și Moore. Datorită unui tratat despre fundamentele geometriei, a fost angajat între 1895 și 1901 pe un post de cercetător (*fellowship*) la *Trinity College*. În acea vreme, studiile lui Russell erau influențate de idealismul lui Bradley și McTaggart și, deopotrivă, de Kant. Sub influența lui Moore, Russell susține, totuși, în *The Principles of Mathematics* (1903) o poziție realistă. În această lucrare, încearcă să demonstreze că principiile și conceptele fundamentale ale matematicii pot fi definite și derivate din principii și concepte pur logice. Această abordare a raportului dintre logică și matematică este numită *logicism*, un punct de vedere pe care Russell l-a păstrat până la moarte. Russell și Whitehead au încercat să probeze în mod riguros corectitudinea logicismului. Rezultatul a fost o operă monumentală în trei volume, *Principia Mathematica* (1910-1913). Aici apar două dintre cele mai cunoscute teorii ale lui Russell, teoria descripțiilor definite și teoria tipurilor.

Russell nu a avut o carieră academică lineară. Cauzele au fost, fără îndoială, angajamentul său politic în probleme controversate, poziția sa ateistă și revolta sa împotriva moralei sexuale curente. Russell a avut legături apropiate cu socialiști de marcă, cum ar fi B. Shaw și H. G. Wells. În timpul războiului burilor, el avut o atitudine pacifistă, chiar dacă nu într-un sens absolut. Astfel, era de părere că războiul este îndreptățit în vederea apărării în fața fascismului și național-socialismului. Participarea sa activă la mișcările pacifiste din timpul primului război mondial l-au adus de mai multe ori în conflict cu autoritățile; printre altele, în 1915 a fost demis din postul de lector (*lectureship*) de la Universitatea Cambridge, pe care-l deținea din 1910. Pe lângă aceasta, i-a fost retras și pașaportul, astfel încât nu a reuși să-

şi preia postul de profesor oferit de Universitatea Harvard din SUA. În 1919, şi-a primit postul înapoi, pe care însă l-a abandonat iarăşi după doi ani, deoarece se temea că, datorită celei de-a doua căsnicii (cu Dora Black), universitatea ar fi putut fi târâtă într-un scandal. Abia în 1944, a primit un post permanent la Cambridge.

Russell a militat şi pentru drepturile egale dintre bărbaţi şi femei. În 1907, într-un scrutin postelectoral, a fost nominalizat pentru parlament, în calitate de candidat al „Partidului femeilor" (*National Union of Women's Suffrage Societies*), dar fără succes. În cărţi, cum ar fi *Marriage and Morals* (Căsnicie şi morală) (1929) şi *The Conquest of Happiness* (Cucerirea fericirii) (1930), el a pledat pentru emanciparea femeilor şi pentru o relaţie liberă între sexe. Însemnătatea acestor publicaţii şi a altora asemănătoare este evidenţiată în cartea despre Russell, scrisă de cel mai important empirist britanic, A. J. Ayer:

„Aceste cărţi, care au fost resimţite drept şocante în acele timpuri şi care s-au dovedit de fapt, datorită sprijinului lor pentru o anumită libertate sexuală, dezavantajoase pentru autorul lor, au contribuit la acea schimbare de atmosferă, care astăzi este privită drept învechită. Nu sunt de aceeaşi profunzime ca majoritatea operelor academice ale lui Russell, însă sunt scrise sclipitor şi dau glas unei ţinute morale umane şi rezonabile. Le-am citit imediat după apariţie şi pot depune mărturie, pornind de la propria mea experienţă, pentru influenţa lor iluminatoare"[3]

Din căsnicia cu Dora Black au rezultat doi copii, şi deoarece părinţii nu au găsit nici o şcoală care să corespundă reprezentărilor lor pedagogice, au înfiinţat chiar ei una. Contribuţia lui Russell la activitatea pedagogică a luat sfârşit în 1932, o dată cu despărţirea de Dora Black. Şcoala, însă, a continuat să funcţioneze până la începutul celui de-al doilea război mondial. Între timp, Russell a candidat de două ori din partea Partidului Laburist, dar fără a fi ales în Parlament. În plus, el se afla sub o anumită presiune financiară, deoarece donase cea mai mare parte a averii sale. Acesta a fost unul din motivele pentru care a realizat mai multe turnee de conferinţe în SUA şi pentru care a scris carte după carte. Cele mai cunoscute lucrări filosofice sunt: *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914); *The Philosophy of Logical Atomism* (1918) - publicat originar în *The Monist* în mai multe articole succesive; *The Analysis of Mind* (1921); *The Analysis of Matter* (1927); şi *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940).

În 1938, Russell a plecat în SUA, în calitate de profesor invitat, împreună cu cea de-a treia sa soţie Patricia (Peter) Spence. Şi aici, însă, a intrat în conflict

cu autoritățile. Cu profesorul la care ar fi trebuit să se prezinte la New York nu s-a ajuns la nici un rezultat, deoarece Russell a fost acuzat și condamnat datorită imoralității sexuale pe care o promova explicit în cărțile și activitatea sa pedagogică. Spre sfârșitul războiului, soarta a început să-i surâdă: a dobândit un *fellowship* la Trinity College, iar cartea sa *History of Western Philosophy* (1945) a fost un succes de piață atât de mare, încât nu a mai avut, după aceea, nici o grijă financiară. Ultima sa mare lucrare filosofică *Human Knowledge: Its Scope and Limits* a apărut în 1948. După război el a fost recunoscut și pe latura oficială: Russell a obținut în 1949 medalia de merit și, în anul următor, premiul Nobel pentru literatură. În anii de după cel de-al doilea război mondial, Russell a adoptat o poziție puternic anticomunistă, lucru speculat de autoritățile britanice, deoarece a fost trimis oficial în turnee de conferințe, care l-au purtat, între altele, în Berlin și Norvegia.

În ultimii treizeci de ani de viață, Russell s-a dedicat cu precădere unor teme politice. Astfel, se temea că utilizarea armelor nucleare într-un al treilea război mondial (care îi apărea, în acele circumstanțe, foarte probabil) ar avea drept consecință distrugerea celei mai mari părți a umanității. La sfârșitul anilor patruzeci, susținea că SUA trebuie să facă presiuni asupra Uniunii Sovietice sub amenințarea armelor nucleare. La mijlocul anilor 50, dimpotrivă, a luat parte, în mod activ, la mai multe campanii și greve publice pentru desființarea serviciului militar și pentru dezarmare. Era atunci de părere că primul pas pe drumul către dezarmarea totală ar fi tocmai renunțarea la armele nucleare. Tot în acele timpuri, cerea apăsat formarea unei guvernări mondiale. Mai mult, Russell a luat poziție față de situația arabilor din Israel și a evreilor din Uniunea Sovietică, ca și față de situația deținuților politici din RDG și din Grecia.

În decursul anilor '60, Russell a ajuns la concluzia că politica SUA reprezintă pericolul cel mai mare pentru pacea mondială. Pentru a dovedi acest lucru el a cerut înființarea unui tribunal internațional pentru criminalii de război, tribunal care trebuia să facă cunoscute acțiunile SUA în Vietnam.

Libertate și creativitate

Ultima carte a lui Russell – făcând abstracție de autobiografia lui – a fost *War Crimes in Vietnam* (1967). Prima dintre cele 71 de cărți și scrieri minore a fost tot una cu tematică politică – *German Social Democracy* (1896). Cele mai importante cărți politice ale lui Russell sunt: *Principles of Social*

Reconstruction (1916); *Roads to Freedom* (1918); *Freedom and Organization 1814-1914* (1934) și *Power* (1938). Nu se poate spune că Russell a elaborat o filosofie politică sistematică, cuprinzătoare și bine fundamentată. Cu privire la anumite întrebări concrete, ca de pildă cum trebuie asigurată în mod optim pacea universală, el și-a schimbat chiar de mai multe ori punctul de vedere. Totuși, pot fi identificate anumite probleme și atitudini fundamentale caracteristice pentru gândirea politică a lui Russell.

O temă recurentă este întrebarea cum anume pot fi reconciliate cea mai mare libertate posibilă și dezvoltarea impulsurilor creative individuale, pe de o parte, cu organizarea pașnică și stabilă în domeniul național și internațional, pe de altă parte. Cum poate fi pusă în acord libertatea individuală cu o împărțire justă a bunurilor produse în societate? După Russell, această problemă devine și mai acută dacă ținem seama de faptul că comportamentul social a fost dominat până acum de dorința de putere, chiar dacă nu se poate contesta că există atât dorințe egoiste cât și altruiste. Russell își îndreaptă critica mai ales împotriva acelor instituții care conduc la o concentrare opresivă a puterii. Ca replică, el proiectează modele de organizare economică, de educație și forme ale conviețuirii și ale relațiilor internaționale care ar putea aduce beneficii dezvoltării creative și libertății personale ale individului[4]. În domeniul economiei, Russell susține, pe de o parte, o anumită formă de socialism deoarece condamnă asuprirea și nedreptatea pe care crede că o descoperă în concentrarea capitalistă a puterii economice. Pe de altă parte, se arată extrem de sceptic cu privirea la o concentrare prea mare a puterii din partea statului, chiar și în domeniul economic. Această atitudine își găsește expresia, printre altele, în rezerva față de socialismul sovietic, pe care a formulat-o în *The Theory and Practice of Bolshevism* (1920), lucrare scrisă în același an, după o călătorie în Uniunea Sovietică. Aceeași atitudine iese la iveală în critica lui Russell la adresa comunismului de după cel de-al doilea război mondial.

După cum am mai menționat, Russell a fost interesat de probleme politice încă din timpul tinereții sale. Izbucnirea războiului în 1914, urmată de cruzimile sale, de lipsa umanității și chiar de entuziasmul războiului, fapte pe care le-a trăit în iubita sa Anglie, l-au determinat pe Russell să devină activ politic. Rândurile care urmează, scrise în anul 1916, sub impresia războiului, ne împărtășesc o imagine destul de fidelă despre felul în care Russell își imagina direcția pe care trebuie să urmeze evoluția pentru o societate mai bună:

„Principiul prim, atât în viața politică, cât și în cea privată, trebuie să fie promovarea a tot ceea ce e creator și diminuarea dorințelor și tendințelor îndreptate către proprietate. Statul actual este, într-un mod foarte accentuat, încorporarea tendințelor orientate către proprietate. În cadrul granițelor sale, el îi ocrotește pe cei bogați în dauna celor săraci, iar în exterior, își folosește puterea pentru exploatarea raselor inferioare și pentru competiția cu alte state. Întregul nostru sistem economic se ocupă exclusiv cu proprietatea. Totuși, producerea de mărfuri este un tip de creație, și făcând abstracție de partea ei irevocabil mecanică și uniformă, poate servi impulsurilor creatoare, ca prilej de acțiune. S-ar putea ajunge departe în această privință dacă din producătorii unui anumit tip de marfă s-ar alcătui un tip de democrație autonomă, supusă controlului statului din punct de vedere al prețurilor mărfii, însă nu și din punct de vedere al modului de producție.

Educația, căsnicia și religia sunt esențial creatoare, dar toate trei au fost distruse datorită intruziunii unor interese orientate către proprietate. Educația este privită mai degrabă ca un mijloc de a prelungi *status quo*-ul prin întipărirea de prejudecăți, în loc de a forma o gândire liberă și o intuiție nobilă prin exemplul simțirii generoase și prin imboldul către îndrăzneală spirituală. În căsnicie, iubirea creatoare este încătușată de gelozia posesivă. Religia, care trebuie să elibereze viziunea creatoare a spiritului, se preocupă mai ales de oprimarea vieții instinctuale și de combaterea tendințelor subversive ale gândirii. Pretutindeni aici, în locul speranței, din care provine forța creatoare, a pășit frica crescută din grija proprietății. În teorie, dorința de a-i jefui pe alții este recunoscută ca fiind rea, însă teama de a fi jefuit nu este cu mult mai bună. Totuși, aceste două motive stăpânesc nouă zecimi din viața politică și privată"[5].

Sarcinile filosofiei

În timpul preocupării sale legate de problemele fundamentale ale matematicii și sub influența lucrărilor lui Frege, de care Russell a luat cunoștință în timpul revizuirilor la *Principles of Mathematics*, el a accentuat adesea atitudinea fundamentală și modul de procedare în raport cu sarcinile, temele și problemele tipice, după părerea lui, ale filosofiei. În anumite privințe, această atitudine fundamentală este destul de tradițională. Una din principalele sarcini filosofice este de a determina care sunt acele tipuri de entități (lucruri în înțeles larg) ce trebuie considerate ca având o existență reală. Mai departe, o nouă sarcină filosofică este aceea de a determina, în diferite domenii, structura cunoașterii și credibilitatea, respectiv certitudinea sa. În legătură cu aceste lucruri, metoda lui Russell este într-o anumită măsură diferită de

cea tradițională. De fiecare dată, el își expune reflecțiile filosofice împreună cu un șir de asumpții ale simțului comun (*common sense*), respectiv laolaltă cu ipoteze științifice unanim recunoscute. Analiza filosofică rezultă din răspunsul la întrebarea: de la ce tip de entități (lucruri în sens larg) trebuie pornit pentru ca asumpțiile simțului comun să fie adevărate și credibile?

În majoritatea analizelor sale, Russell s-a lăsat condus de trei puncte de vedere. Primul este cel *empirist*, respectiv pozitivist: cunoașterea cea mai sigură și mai credibilă este aceea de care dispunem în mod nemijlocit (așa-numitele date imediate), indiferent de calea pe care o obținem – prin simțuri, sentimente sau gânduri. Acest punct de vedere se acordă cu următoarea opinie: cunoașterea nemijlocită (sau cu grad ridicat de probabilitate) nu poate, de regulă, să fie universal-valabilă și nici să desemneze o proprietate necesară a acestei lumi. În același timp, Russell distinge net cunoașterea nemijlocită (directă) de cunoașterea indirectă, derivată din cunoașterea nemijlocită[6]. Referitor la natura datelor imediate, Russell și-a schimbat părerea de mai multe ori, rămânând, totuși, de la începutul secolului, fidel unei aceiași concepții generale.

În al doilea rând, Russell este un avocat aprig al principiului numit *briciul lui Occam*. Acest principiu afirmă că, în cadrul unei expuneri filosofice a structurii și conținutului unei anumite științe (sau al unui anumit domeniu al cunoașterii), trebuie eliminat tot ceea ce este nefolositor sau lipsit de necesitate. În acest sens, vom considera inutile acele entități și principii care nu fac parte din minimul de asumpții, care trebuie îndeplinite atunci când vrem să descriem structura logică a unei anumite științe sau a unui anumit domeniu de cunoaștere. Astfel, Russell a susținut că lucrurile din universul cotidian nu sunt inutile deoarece, în vorbirea uzuală despre modificările unui obiect (de culoare, formă sau loc), se prezumă existența a ceva ce rămâne identic de-a lungul tuturor acestor modificări – ceva care persistă, nefiind însă identificat pe baza proprietăților obiectului sau a relațiilor lui cu alte obiecte. Prin această critică, este indicat modul în care poate fi construit un concept care să aibă aceeași funcție precum conceptul științific de „obiect", dar să nu se bazeze pe ipoteza unui substrat constant invizibil: conceptul de „obiect" trebuie înlocuit cu conceptul unei serii a ceea ce, în mod normal, desemnăm drept aspecte (apariții - *appearances*) ale obiectului. Tot în acest context, Russell introduce teza potrivit căreia principiul lui Occam este o maximă din care se inspiră orice filosofie științifică[7]. Modul anterior indicat în care Russell folosește briciul cu referire la conceptul cotidian de „obiect" arată totodată că principiul capătă valabilitate doar corelat cu anumite

concepții filosofice în care se precizează natura entităților simple și a principiilor. La Russell, această concepție va fi determinată exclusiv de atitudinea sa fundamental empiristă.

În al treilea rând, Russell se conduce în analizele sale după anumite *doctrine și teorii logice*, ale căror puncte semnificative vor fi prezentate în cele ce urmează. În cele mai multe cazuri, este vorba o abordare din perspectivă logică în care se întreabă câte tipuri distincte de enunțuri fundamentale există. În cazul celorlaltor enunțuri (propoziții), problema este cum putem să facem ca acestea să ne apară sau ca fiind compuse din enunțuri fundamentale, sau ca fiind convertibile în enunțurile fundamentale. Acesta este și motivul pentru care Russell adoptă ca metodă filosofică analiza logică, plecând de la ideea că logica este însăși esența filosofiei[8].

Exemplul preferat de Russell pentru ilustrarea unei analize logice cuprinzătoare este dat de demonstrarea felului în care matematica poate fi derivată din concepte și principii pur logice, și anume prin clarificarea conținutului și a caracterului acestor concepte și principii. Nu ne putem oferi, aici, prea multe amănunte despre așa-numitul punct de vedere logicist; putem însă lua un caz particulară pentru explicita ce anume înțelege Russell prin construcții logice, respectiv ficțiuni logice – entități care au, în analiza logică, un statut opus față de construcțiile logice. Una dintre ideile de bază ale logicismului constă în aceea că regulile pentru aritmetica numerelor naturale și conceptele fundamentale utilizate aici pot fi determinate pornind de la concepte din teoria mulțimilor și din logica relațiilor. Dacă analiza nu poate merge mai departe, conceptul de mulțime sau de clasă trebuie considerat un concept originar sau nedefinit. Însă, Russell nu se mulțumește cu această abordare, nu doar datorită paradoxurilor descoperite de el în teoria mulțimilor, ci și fiindcă era de părere că, în cadrul acestei abordări, deosebirea fundamentală dintre mulțimi și lucruri individuale poate fi ușor neglijată. Dacă trecem cu vederea această deosebire, ajungem la diverse absurdități; căci, dacă am avea n obiecte, ar trebui să spunem că avem și 2^n obiecte, deoarece dintr-o mulțime de n obiecte putem sorta 2^n submulțimi. Într-o abordare extensională a claselor, am avea, prin urmare, de ce în ce mai multe obiecte, fiindcă 2^n este, în mod evident, mai mare decât n. Să clarificăm acest lucru printr-un exemplu simplu: întotdeauna, dacă avem o pereche de încălțări, vom avea patru lucruri, și anume: prima încălțare, cea de-a doua, perechea de încălțări și nici o încălțare (mulțimea vidă)[9].

Russell încearcă să arate cum se poate evita apariția claselor ca entități speciale, distincte de lucrurile individuale. El descrie un procedeu cu

ajutorul căruia expresii care conțin denotarea unei clase pot fi reformulate întotdeauna în expresii care nu mai desemnează clase, ci sunt doar funcții propoziționale. Acele expresii sau simboluri care conțin desemnări ale unor clase, și pot fi astfel înlocuite prin alte simboluri, sunt numite de către Russell simboluri incomplete[10]. Lucrurile desemnate de obicei prin aceste expresii se numesc construcții logice, respectiv ficțiuni logice[11]. Totuși, Russell nu neagă în mod absolut existența claselor. El crede, pur și simplu, că a reușit să demonstreze că nu suntem obligați să asumăm existența unor asemenea entități.

Paradoxul lui Russell

În cadrul încercării sale de a oferi dovada derivabilității matematicii din logică, Russell s-a confruntat, datorită fostei sale poziții realiste, cu probleme care l-au condus înspre dezvoltarea a două teorii logice care l-au făcut celebru.

Una dintre aceste teorii este așa-numita teorie a tipurilor. Punctul de pornire în elaborarea ei a fost „paradoxul teoriei mulțimilor". Russell s-a confruntat, ca și Frege, dealtfel, cu această problemă atunci când a încercat să definească numerele naturale pornind de la conceptul de clasă. Acest paradox este o formă specifică a paradoxului general, impus încă din Antichitate, referitor la propozițiile și expresiile autoreferențiale. *Paradoxul lui Russell* ia naștere astfel: dacă ne referim la o clasă, o putem considera atât extensional, cât și intensional. Vorbim de o determinare extensională atunci când aceasta rezultă din enumerarea elementelor clasei. Exemple pentru determinarea extensională a claselor ar fi: clasa compusă din numerele 1, 2, 3, 5, 7; clasa compusă din membrii Kurt-Georg Kiesinger, Willy Brandt, Helmut Schmidt, Helmut Kohl. Avem o determinare intensională a unei clase dacă ea este definită cu ajutorul uneia sau mai multor proprietăți pe care o entitate trebuie să le aibă pentru a fi element al clasei. Exemple pentru determinarea intensională a clasei ar fi: clasa numerelor prime dintre 1 și 10; clasa cancelarilor din Germania Federală din 1965 până în 1992. În multe cazuri, poate părea lipsit de importanță dacă o clasă este definită intensional sau extensional. În cazul unei determinări extensionale se poate, cel mult, spune că ar fi mai exactă, pentru că e evident că nu poate apărea nici o îndoială dacă o entitate este sau nu membră a clasei. Din contră, apartenența unei anumite entități la o clasă determinată intensional poate conduce întotdeauna la dispute. Dacă o clasă este definită drept clasă a

partidelor civice din Republica Federală Germană, dintre anii '70 şi '80, atunci poate apărea o discuție cu privire la statutul SPD – problema va fi dacă acest partid este civic sau nu. În multe contexte, însă, apare necesitatea de a numi sau de a ne referi la clase care nu pot fi determinate extensional. Acest lucru e valabil şi pentru clase care au un număr infinit de elemente, cum ar fi, de exemplu, clasa numerelor prime sau clasa tuturor numerelor. În acest caz, Russell operează prin determinarea intensională a claselor, deoarece determinarea unei clase poate fi obținută cu ajutorul unei funcții propoziționale.

O clasă determinată constă din entități care fac adevărată o anumită funcție propozițională. Astfel, clasa oamenilor constă din entități care fac adevărată pe „x este un om"; clasa numerelor prime din entități care fac adevărată pe „x este un număr prim". În acelaşi mod, se pot forma clase ale căror elemente să fie, la rândul lor, clase, cum ar fi clasa claselor numărabile. Dacă nu sunt definite cadrele după care se poate conduce o construcție a unei clase din alte clase, atunci va surveni paradoxul claselor. Şi aceasta fiindcă se poate afirma în mod justificat despre anumite clase că ele nu pot constitui un element al înseşi acestor clase – v. de exemplu clasa cancelarilor Germaniei Federale. Dimpotrivă, în alte cazuri, pare just să spui că respectivele clase pot constitui un element inclus în ele însele – v. de exemplu clasa claselor numărabile. Astfel, poate părea corect ca prin funcțiile propoziționale „x este un element care se conține pe el însuşi" şi „x nu este un element care se conține pe el însuşi" să fie formate două clase. În cazul în care ne punem întrebarea dacă clasa determinată prin ultima funcție propozițională menționată – deci clasa claselor care nu se conțin pe ele însele ca element – se conține sau nu pe sine însăşi, atunci ajungem la o contradicție. Dacă presupunem că această clasă se conține ca element pe sine însăşi, atunci urmează că ea nu care se conține pe sine însăşi, deoarece fusese definită ca acea clasă care *nu* se conține pe sine însăşi ca element. Iar dacă presupunem că această clasă nu se conține ca element pe sine însăşi, atunci urmează că ea este un element din sine însăşi, deoarece în acest caz satisface funcția propozițională „x nu este un element care se conține pe el însuşi".

Paradoxul (antinomia) claselor – cu timpul a fost numită paradoxul lui Russell – poate părea o chestiune de rafinament tehnic. Trebuie să luăm însă în considerare două contexte care ne vor permite să înțelegem de ce, pentru Russell şi mulți alții, această antinomie nu poate fi evitată. În primul rând, antinomia a fost descoperită în cursul încercării de a reduce matematica la logică. Dacă suntem de părere, o dată cu Russell, că matematica –

considerată încă din Antichitate drept paradigmă a cunoașterii clare și univoce – poate fi întemeiată în mod apodictic doar prin demonstrarea fundamentelor ei logice, atunci prezența unor astfel de antinomii în demersul de întemeiere devine problematică. În al doilea rând, așa cum a arătat Russell, paradoxul claselor este numai una dintre multe alte antinomii similare, unele fiind deja descoperite în Antichitate. Astfel de contradicții apar atunci când în cazul unor propoziții precum „Acest enunț este fals" sau „Eu mint" se ridică întrebarea dacă avem de a face cu un enunț adevărat sau cu o minciună.

Russell califică situația nefastă a paradoxului claselor și a altor antinomii similare drept o formă inacceptabilă de autoreferință sau de reflexivitate. Este vorba despre formarea unor structuri de ansamblu care nu pot fi acceptate. Astfel, Russell încearcă să se detașeze de așa-numitul principiu al cercului vicios. Această formă inacceptabilă a autoreferinței apare atunci când este proferat un enunț general despre toate cazurile unui anumit gen, fapt care conduce la apariția unui nou caz, care este și nu este de același gen cu mai sus-numitele cazuri[12].

În opinia lui Russell, *teoria tipurilor* ne-ar putea ajuta în soluționarea acestei antinomii. Ideea fundamentală este de a construi o ierarhie de tipuri de entități (clase, propoziții sau funcții propoziționale), astfel încât fiecare entitate determinată potrivit acestei ordini să aparțină numai unui anumit tip logic. În același timp, această teorie interzice formarea unui nou tip de entitate din entitățile unui tip logic, cu excepția cazului în care această entitate aparține, ea însăși, unui tip logic superior ierarhic. În ceea ce privește clasele, ierarhia poate fi descrisă, în forma ei cea mai simplă, astfel: tipurile fundamentale sunt indivizii, după care urmează clasele de indivizi, iar mai apoi clase de clase de indivizi ș.a.m.d. În cazul funcțiilor, regula funcționează astfel: funcțiile de ordinul I au doar variabile referitoare la obiecte individuale, funcțiile de ordinul II au ca variabile doar funcții de ordinul I ș.a.m.d. În acest fel, antinomia claselor va fi evitată, deoarece o propoziție precum „x nu este un element al lui însuși" este ușor de respins. În mod corespunzător, o propoziție precum „Clasa claselor care nu se conțin pe ele însele ca element este un element din ea însăși" nu este nici adevărată, nici falsă, ci lipsită de sens. Din felul în care Russell a configurat teoria tipurilor iau naștere probleme noi, pe care Russell însuși le cunoștea[13]; însă, el a rămas la opinia că este totuși necesară o anumită formă de teorie a tipurilor. Mai târziu, filosofia analitică a fost influențată considerabil de ideea fundamentală a teoriei tipurilor. De exemplu, pe teoria tipurilor se sprijină opinia potrivit căreia deosebirea dintre propoziții adevărate și false se întemeiază pe o deosebire

și mai importantă, și anume pe aceea dintre propoziții cu sens și propoziții fără sens. Pe baza acestei deosebiri, se poate încerca soluționarea – sau mai bine zis dizolvarea – unei probleme disputate prin demonstrarea faptului că dintre două poziții aparent contradictorii nici una nu este adevărată sau falsă, ci, mai degrabă, amândouă sunt lipsite de sens datorită faptului că încalcă principiul formării corecte a unor simboluri sau expresii. Teoria tipurilor, laolaltă cu o altă teorie logică importantă, cea a descripțiilor definite, au devenit paradigmatice pentru înțelegerea faptului că, într-o analiză logico-filosofică, trebuie să se facă deosebirea dintre forma logică și forma gramaticală a propozițiilor.

Teoria descripțiilor definite a lui Russell

Teoria descripțiilor definite a lui Russell este un rezultat al meditațiilor din *The Principles of Mathematics*. Poziția realistă adoptată de Russell în această lucrare devine mai clară dacă ținem seama, printre altele, de următoarele două asumpții. Mai întâi, sensul unui nume este ceea ce este denumit prin acel nume. Această asumpție înseamnă, pentru Russell, că un nume are un sens izolat, adică un nume are sens chiar dacă nu apare într-o anumită corelație cu alte semne[14]. Apoi, toate expresiile denotative (care se referă la ceva) sunt nume în sens semantic; sensul unei expresii este ceea ce denotă acea expresie[15]. Prin „expresie denotativă", Russell înțelege o expresie care poate apărea ca subiect într-o propoziție, ca de exemplu „toți oamenii", „un om", „dreptunghiul rotund". Realismul care derivă din aceste teorii semantice despre nume și expresii denotative se bazează pe supoziția că lucruri, cum ar fi Moș Crăciun, dreptunghi rotund și căderea zidului Berlinului din 1984, există într-un sens bine definit, după care „Moș Crăciun", „dreptunghi rotund" și „căderea zidului Berlinului din 1984" pot apărea în expresii cu sens, ca de exemplu „Moș Crăciun are o barbă albă", „Nu există dreptunghiuri rotunde", „Căderea zidului Berlinului din 1984 a fost o senzație". Potrivit acestei supoziții, dacă expresiile denotative apar în propoziții cu sens, atunci trebuie să existe ceva care să fie denotat de acestea. Urmarea ar fi că nu este posibil să negăm complet nici măcar existența unor lucruri absurde. Căci, pentru a putea nega existența unui lucru, trebuie mai întâi să determini lucrul a cărui existență vrei să o negi. Iar o asemenea determinare necesită, desigur, utilizarea unei expresii denotative.

În perioada ulterioară lucrării *The Principles of Mathematics*, Russell se arată, însă, din ce în ce mai sceptic față de această formă extremă de realism. El se vede nevoit să-și atenueze punctul de vedere cu prețul renunțării la supozițiile sale anterioare potrivit cărora trebuie să existe diferite tipuri de expresii denotative. În *Principia Mathematica* (și mai târziu) Russell va concepe denotarea claselor drept simboluri incomplete, deoarece clasele sunt înțelese drept ficțiuni logice. Pentru analiza unor expresii de genul „toți oamenii", „unii oameni" etc., Russell folosește logica funcțiilor și teoria tipurilor. Totuși, pentru o grupă importantă de expresii denotative, lipsește încă posibilitatea descrierii lor – este vorba de expresii de felul „cel mai înalt om de zăpadă din lume", „cel mai mare trișor de la nord de Alpi" sau „cel mai mic număr prim". Pentru astfel de descripții definite, Russell oferă un procedeu de descriere care arată că aceste expresii sunt de fapt simboluri incomplete, care sunt subiecte doar dintr-un punct de vedere gramatical, nu, însă, și dintr-un punct de vedere logic.

Pentru a întemeia faptul că descripțiile definite nu pot fi concepute drept nume proprii, Russell se va referi la problema care l-a determinat pe Frege să introducă distincția dintre sens și semnificație. Dacă, în cazul unor propoziții de forma „a = ceva care are proprietatea x" (de exemplu, „Napoleon este cel mai mare brutar din Franța"), concepem descripțiile definite ca nume, atunci propoziția trebuie ori să fie o banalitate de tipul „a = a", ori să fie falsă. De obicei, spunem, totuși, că o propoziție de acest fel poate fi sau adevărată, sau falsă, însă niciodată doar trivială.[16] Dacă descripțiile definite sunt concepute drept nume, atunci apar probleme, așa cum am menționat deja, și în cazul propozițiilor existențiale negative în care sunt folosite descripții definite. Propoziții de tipul „Acel obiect are proprietatea x" (de exemplu, „Nu există oameni de zăpadă tibetani"), trebuie să fie în mod necesar fie lipsite de sens, fie false. La fel de problematice sunt și propozițiile de tipul „Ceea ce are proprietatea x este P", unde P este un predicat oarecare (de exemplu, „Fantoma care tocmai se furișează în cameră este malefică"), atunci când obiectul ce are proprietatea x nu există. Dacă descripția definită aflată în poziția subiectului este înțeleasă ca nume (în sensul dat de către Russell), atunci urmează că atât aceste propoziții, cât și negațiile lor (de genul, „Ceea ce are proprietatea x nu este P") implică existența obiectului descris[17].

Scopul analizei descripțiilor definite constă în separarea conținutului unei descripții definite, exprimat prin funcția propozițională „obiectul a are proprietatea x", de funcția demonstrativă și referențială a descripției

cuantificate existențial („Există un y..."). În cazul propozițiilor nonexistențiale, care conțin descripții definite, scopul procedeului de descriere este reformularea explicită a propoziției existențiale care, pe baza analizei, se află, sub formă deghizată, în orice propoziție de acest tip. Iată câteva exemple pentru astfel de reformulări:

(1) Hamburg SV este campioana la fotbal a Germaniei din 1987

devine

(1') Există un x și numai un x, astfel încât x este campioana la fotbal a Germaniei din 1987 și x este totodată Hamburg SV;

(2) Russell a obținut în 1950 premiul Nobel

devine

(2') Există un x și numai un x, astfel încât x este laureatul premiului Nobel din 1950 și x este în același timp Russell;

(3) Căderea zidului Berlinului în anul 1984 a fost un lucru senzațional

devine

(3') Există un x și numai un x, astfel încât x este căderea zidului Berlinului din anul 1984 și x este un lucru senzațional.

Pe baza acestei analize, propozițiile de acest tip pot fi false într-un triplu sens. Mai întâi, putem avea o propoziția existențială explicită falsă, ca în exemplul (3): știm bine că evenimentul căderii zidului Berlinului nu a avut loc în anul 1984. În al doilea rând, putem întâlni cazul în care propoziția existențială poate fi adevărată, însă identificarea falsă, ca în exemplul (1) – există o campioană a Germaniei la fotbal în 1987, însă aceasta a fost Bayern München, și nu Hamburg SV. În al treilea rând, o propoziție poate fi falsă deoarece există nu una, ci mai multe entități care satisfac toate funcțiile propoziționale, ca în exemplul (2): pe lângă Russell, în 1950 au mai existat și alți laureați ai premiului Nobel.

Astfel, în ceea ce privește propozițiile existențiale care conțin descripții definite, în cazul definirii lor este vorba doar de a separa funcția referențială de conținutul descripției definite. Atunci, propoziția „Nu există oameni de zăpadă tibetani" va fi reformulată astfel: „Nu există un x unic, astfel încât x *să fie om de zăpadă tibetan*".

În această analiză, descripțiile definite se dovedesc a fi simboluri incomplete, fapt prin care vom putea rezolva problemele care au prilejuit teoria. În filosofia analitică, teoria descripțiilor definite a lui Russell a fost creatoare de școală în două sensuri majore: pe de o parte, prin teza că anumite probleme pot fi rezolvate prin distincția dintre forma gramaticală și forma logică a unei expresii; după cum ne arată exemplul lui Russell, subiectul

gramatical al unei propoziții nu trebuie să fie neapărat identic cu subiectul logic, adică cu lucrul despre care se enunță ceva. Analiza lui Russell este însă exemplară și în măsura în care ea arată că formularea corectă a formei logice a unui tip propozițional trebuie să ne ofere condițiile de adevăr pentru acel tip de propoziție. Pe de cealaltă parte, felul în care Russell a corelat teoria descripțiilor definite cu reflecții metafizice și epistemologice a fost acceptat într-o măsură mult mai mică.

Datele imediate și lumea fizică

În operele filosofice în care problemele logice nu sunt în prim-planul discuției, Russell se arată interesat cu precădere de situația omului în această lume. În abordarea acestei teme, Russell urmează două perspective diferite. Pe de o parte, el pleacă de la datele universal acceptate în științele naturii și expune pe baza lor trăsăturile fundamentale ale universului. Din această perspectivă, omul și cunoașterea omenească apar drept evenimente trecătoare și lipsite de importanță. Pe de altă parte, Russell încearcă să arate în ce mod, după ce principii și în ce măsură, individul poate dobândi o astfel de cunoaștere[18]. Din această perspectivă, omul și posibilitatea sa de cunoaștere capătă o poziție centrală.

În ceea ce privește cea de-a doua întrebare fundamentală, Russell este de acord, într-o bună măsură, cu tradiția empiristă britanică. El deosebește două tipuri de cunoaștere: (1) cunoașterea prin experiența nemijlocită a lucrurilor care ne sunt date în mod direct sau pe care le trăim sau experimentăm nemijlocit (*knowledge by acquaintance*) și (2) cunoașterea prin descriere (*knowledge by description*)[19]. În ceea ce privește cunoașterea sensibilă, Russell este un susținător al teoriei datelor sensibile; după opinia lui, nu putem avea nici o cunoștință despre lucrurile fizice însele. Simplu spus, Russell are două teorii despre modul în care cunoaștem lucrurile fizice. Potrivit uneia dintre teorii, acestea sunt definite drept construcții logice. Obiectele fizice pot fi, de exemplu, înțelese sub forma unor asocieri de clase de date senzoriale cunoscute nemijlocit. Potrivit celeilalte teorii, lucrurile fizice sunt definite drept ceva care ne este cunoscut doar pe baza unei descrieri. Raportul prin care obiectul fizic și propria noastră trăire sunt corelate în cadrul descrierii analitice este un raport cauzal. Un obiect fizic de tipul unei mese sau de tipul lunii este determinat așadar de o descriere de felul următor: „Ceea ce posedă cutare proprietăți (proprietăți care fac obiectul

fizicii teoretice, de exemplu masă, sarcină electrică etc.) și care, în anumite circumstanțe, induce individului anumite date sensibile".

Prima teorie conduce înspre un tip de fenomenalism, potrivit căruia lumea nu este nimic altceva decât o corelație de fenomene, iar fenomenul este ceea ce îi apare conștiinței noastre ca nemijlocit dat. Russell, însă, nu susține ideea după care fenomenele care apar simțurilor noastre ca nemijlocit date (datele sensibile) ar fi de natură mentală. Pe de altă parte, nu se precizează nici în ce măsură există acestea în afara experimentării lor directe[20]. A doua teorie a fost numită în acea vreme *realism structural*. Potrivit acestei teorii, putem cunoaște doar trăsăturile structurale ale obiectelor fizice, nu însă și proprietățile acestora.

Vom ilustra acest lucru prin exemplul ce urmează. Dacă observăm Luna pe durata unui interval de șapte zile, într-o zi, o vom vedea sub forma unei semiluni, iar în alta sub forma unei luni pline. Dacă plecăm de la premisa că Luna, ca obiect fizic, nu s-a dublat în decurs de o săptămână, trebuie să separăm net Luna, ca obiectul fizic, de trăirile noastre despre Lună. Acum, problema este: cum putem avea o cunoaștere a Lunii ca obiect fizic, care să fie independentă de trăirile noastre? Potrivit realismului structural, nu putem ști nimic altceva decât că luna stă în diferite relații cu alte lucruri fizice. Astfel, știm că Luna este mai mică decât soarele, că se învârte în jurul Pământului, și că, măsurată cu unitatea comună de măsură, are un diametru de 3480 de kilometri. În plus, mai știm că luna este acel x care cauzează trăirile noastre despre lună. Aceasta înseamnă că luna, ca obiect fizic, ne este dată doar pe baza structurilor sau relațiilor din care face parte.

Existență și atomism logic

În corelațiile pe care urmează să le facem, teoria lui Russell despre nume și descripții definite va avea un rol central. Referirea la un obiect fizic se face folosind un simbol incomplet, o denotare a unei clase sau o descripție definită. Numele propriu nu va putea fi utilizat aici sub nici o formă. Persoanele vor trebui, și ele, să fie considerate drept obiecte fizice determinate de raporturi și proprietăți fizice. În consecință, și numele de persoane vor trebui să fie înțelese ca descripții definite deghizate, respectiv ca denotări ale unor clase. Argumentația poate fi clarificată cel mai bine dacă ne gândim la o persoană pe care n-am întâlnit-o niciodată, de exemplu, la Isus. Aici, se poate susține cu îndreptățire că numele „Isus" stă pentru o descripție definită care poate fi

reformulată în mai multe feluri: „persoana despre care se vorbește în *Noul Testament* și care poartă numele Iisus", „fiul lui Dumnezeu", „Mântuitorul", „persona născută în anul 0 de către Maria la Bethleem" etc. Russell merge, însă, și mai departe. El susține că acest lucru este valabil și pentru persoane care sunt cunoscute și chiar și pentru propria noastră persoană. Dacă Hans vorbește cu Werner, numele „Werner" va ține locul unei descripții definite de tipul „persoana dinspre care eu (Hans) receptez anumite senzații sonore". Consecința acestei concepții este că numele proprii au sens doar dacă se referă la datele imediate ale percepției. Altfel, aceste nume nu au nici un sens.

Russell era de părere că funcția de numire ar putea fi îndeplinită tocmai de expresii de felul „acesta" sau „acela"[21]. Mai mult, formularea unor propoziții existențiale afirmative sau negative, în care un astfel de nume să ocupe poziția subiectului, apare ca lipsită de sens (v. de ex. enunțuri precum „acesta există" sau „acesta nu există"). Supoziția care ne permite să spunem că „acesta" poate fi un nume propriu este aceea că există un individ, și că acest individ poate fi desemnat prin acest nume. În consecință, propoziția existențială negativă de tipul „acesta nu există" este la fel de lipsită de sens ca și o propoziție existențială negativă în care o descripție definită stă pe locul subiectului, și unde descripția definită este înțeleasă ca nume. Exemplu: „Dreptunghiul rotund nu există". În strânsă legătură cu acest fapt, va trebui să înțelegem și raportarea lui Russell la conceptul de existență. Acesta poate fi folosit cu sens doar în cadrele funcțiilor propoziționale. Un enunț care asertează despre ceva că există sau că nu există, trebuie să îndeplinească condiția existenței un argument care să facă adevărată, respectiv falsă, o funcție propozițională determinată[22].

În continuare, putem să ne întrebăm ce fel de obiecte există cu adevărat în opinia lui Russell. Deși el a avut mai multe păreri în legătură cu acest subiect, se poate totuși identifica un fir călăuzitor, reprezentat de *atomismul logic*. Potrivit acestei concepții, lumea constă din două tipuri de „atomi": faptele atomare, respectiv obiectele individuale simple. Vom vorbi aici de atomi logici deoarece determinarea acestora rezultă în urma unei analize logice și nu a uneia fizice sau chimice. Dimpotrivă, stabilirea genului de entități care satisfac aceste determinări revine, ca sarcină, unui demers științifico-experimental. O faptă atomară constă din unul sau mai mulți indivizi simpli care posedă o calitate determinată (dacă e vorba de un individ singular), respectiv din indivizi care sunt părți ale unei relații determinate. O propoziție despre o faptă atomară este o propoziție atomară adevărată sau falsă, și ea nu conține variabile legate sau conectori logici. Obiectele

individuale simple sunt neschimbătoare, dar nu neapărat eterne. Ele sunt complet independente unele de altele, iar denotările lor sunt nume proprii, şi reciproc. Aşa cum am mai spus, Russell era de părere că obiectele individuale simple trebuie să fie acele elemente despre putem avea o cunoaştere imediată. În altă ordine de idei, concepţia lui Russell rămâne indecisă în problema clasificării tipurilor de fapte atomare. Scurt spus, el era de părere că tot ceea ce există ar trebui să poată fi reprezentat sub forma unei construcţii logice alcătuită din fapte atomare şi compuşi ai acestora.

În prelegerile sale din 1918 despre filosofia atomismului logic, Russell însuşi a declarat că punctul său de vedere a fost puternic influenţat de prietenul şi fostul său elev Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein însă nu a fost întotdeauna de acord cu felul în care Russell i-a preluat ideea.

Scrierile lui Russell

Collected Papers. London 1983 et sqq. (colecţie incompletă; până acum au apărut unsprezece volume).
Studienausgabe. München 1970 et sqq.
A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London 1900.
„On Denoting". Mind n. 14, 1905, pp. 479-493, reed. în: Russell, B.: Logic and Knowledge. London 1956, p. 39-56.
Russell, B. / Whitehead, A. N.: Principia Mathematica, vol. 1-3. Cambridge 1910-1913. Cit. după ediţia a doua, 1925-1927 (= *PM*).
The Problems of Philosophy. London 1910 (germ. Probleme der Philosophie. Frankfurt a. M. 1973).
Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London 1914 (= *KEW*)
Principles of Social Reconstruction. London 1916 (germ. Grundlage für soziale Umgestaltung. München. 1921).
Roads to Freedom – Socialism, Anarchism and Syndicalism. London 1918 (germ. Wege zur Freiheit. Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus. Frankfurt/M. 1974).
„The Philosophy of Logical Atomism" in: Monist, vol. 28/29. 1918/1919. V. şi Logic and Knowledge. London 1956, p. 175-282 (germ. Die Philosophie des logischen Atomismus. München 1976) (= *PLA*).
Introduction to Mathematical Philosophy. London/New York 1919 (germ. Einführung in die matematische Philosophie. Darmstadt).
The Analysis of Mind. London 1923.
The Analysis of Matter. New York/London 1927.
Power. A new Social Analysis. New York 1938.

An Inquiry into Meaning and Truth. New York/London 1940.
„My Mental Development" şi „Reply to Criticism". In: Schilpp. P. A. (ed.): The Philosophy of Bertrand Russell. Evanston 1946, New York 1963.
A History of Western Philosophy. London/New York 1946 (germ. Philosophie des Abendlandes. Wien 1978).
Human Knowledge, Its Scope and Limits. London 1948 (germ. Das menschliche Wissen. Zürich 1952).
Autobiography vol 1.-3. London 1967-1969 (germ. Autobiographie, Teile 1-3. Frankfurt/M. 1972-1974).
Logic and Knowledge. Essays 1901-1950. Editat de R. C. Marsh. London/New York 1956 (= *LK*). (trad. parţială în germ. Die Philosophie des logischen Atomismus. München 1976) (=*PLA*).

Bibliografie

În: Schlipp, P. A. (ed.): The Philosophy of Bertrand Russell. New York. 1963.
În: Journal of Symbolic Logic, vol. 1, 1936 et sqq.
Blackwell, K. (ed.): The Journal of Bertrand Russell Archives. Hamilton, Ontario 1976 et sqq.
Martin, W. (ed.): Russell. Bibliographie seiner Schriften 1895-1976. München 1981.

Literatură secundară

Ayer, A.J.: Bertrand Russell. München 1973.
Blackwell, K.: The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell. London/Boston/Sydney 1988.
Bornet. G.: „Naive" Semantik und Realismus in der Frühphilosophie von Bertrand Russell. Bern 1982.
Carl, W.: B. Russell. Die Theory of Descriptions. Ihre logische und erkenntnistheoretische Bedeutung, in J. Speck (ed.): Die Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I, Göttingen 1979, pp. 216-264.
Clark, R.W.: Bertrand Russell. Philosoph - Pazifist - Politiker. München 1984.
Fries, E. Bertrand Russell. In: O. Höffe (ed.): Klassiker der Philosophie, Bd. 2. München 1981, pp. 315-339.
Griffin, N.: Russell's Idealist Apprenticeship. Oxford 1991.
Horstmann, R. P.: Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. Königstein 1984.
Hylton, P.: Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosphy. Oxford 1990.
Jaeger, R.: The Development of Bertrand Russell's Philosophy. London.1972.
Langhammer, W.: Bertrand Russell. Köln 1983.
Oaklander, L.N.: Temporal Relations and Temporal Becoming. A Defense of a Russellian Theory of Time. Lanham (Md.) 1984.

Rheinwald, R.: Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache. Studien zur Sprachphilosophie Bertrand Russells. Berlin / New York 1988.
Roberts, G.W.: (ed.): Bertrand Russell Memorial Volume. London. 1988.
Sandvoss, E.R.: Bertrand Russell. Reinbeck bei Hamburg 1980.
Savage, C.W. / Anderson, C.A. (ed.): Rereading Russell. Essays in Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology. Minneapolis (Minn.) 1989.
Schlipp, P.A.: The Philosophy of Bertrand Russell. Evanston 1944 (reed. New York 1962).
Warnock, G.J.: Englische Philosophie im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1971.
Würtz, D.: Das Verthältnis von Beobachtung- und theoretischer Sprache bei Bertrand Russell. Frankfurt/M. 1980.

Note

1 Russell: Autobiography, vol. II, p. 80.
2 „Societatea Apostolilor" desemnează o organizaţie univeritară semiocultă fondată în 1820, la Cambridge. Scopul ei era să dezbată diverse probleme filsofice şi de morală (n. red.).
3 Ayer: Russell, p.27
4 Russell: Grundlagen für eine soziale Umgestaltung, cap. 8; Wege zur Freiheit, cap. 8.
5 Russell: Grundlagen für eine soziale Umgestaltung, p. 164 et sq.
6 Russell: *KEW*, p. 67 et sq.
7 Russell: KEW, p.106 et sq.
8 Russell: *KEW*, Lecture II.
9 Russell: *PLA*, p. 256 et sqq.
10 Russell: *PM*, p. 71.
11 Russell: *PLA*, p. 261, 269.
12 Russell: *PM*, p. 37, 62.
13 Russell: Einführung in die mathematische Philosophie. p. 151.
14 Russell: *PM*, p. 81 et sqq.; *PLA*, p. 250.
15 Russell: The Principles of Mathematics, p.43.
16 Russell: *PM*, p. 67.
17 Russell: *LK*, p. 48.
18 Russell: Menschliches Wissen, p. 9 et sqq.
19 Russell: Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung. In: *PLA*, pp. 66-82.
20 Russell: *KEW*, p. 76, 84 et sq.
21 Russell: *PLA*, p. 201.
22 Russell: *PLA*, p. 230 et sq.

Jan Riis Flor

Tânărul Wittgenstein
Limbajul și forma logică

Evanghelia onestității: exprimabilul și inexprimabilul

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) este una dintre cele mai stranii figuri filosofice ale secolului XX. Cu toate acestea, rămâne incontestabil faptul că Wittgenstein a dorit să dezvolte două concepții filosofice fundamentale, cea de-a doua, intrând parțial în contradicție cu prima, amândouă constituind, însă, importante izvoare de inspirație pentru două direcții filosofice principale ale acestui secol: pozitivismul logic și filosofia limbajului comun.

Doar una dintre lucrările filosofice ale lui Wittgenstein a fost publicată în timpul vieții sale, și anume *Logisch-philosophische Abhandlung*. Wittgenstein a trimis manuscrisul acestei cărți lui Russell, în vara lui 1919, din lagărul de prizonieri de război de la Cassino (Italia), unde fusese internat începând din noiembrie 1918. În 1921, tratatul a fost publicat, cu mari greutăți și multe lacune, în revista *Annalen der Naturphilosophie*[1]. În 1922, a fost publicată, sub titlul *Tractatus logico-philosophicus* (titlu propus de Moore) o ediție germano-engleză prefațată de către Russell[2].

Wittgenstein lucrase timp de șase ani la acest tratat, destul de modest ca întindere. Îl începuse în 1912, când a venit la Cambridge să studieze, sub îndrumarea lui Russell, problemele fundamentale ale logicii și matematicii. Wittgenstein era originar din Viena, dar înainte de război petrecuse ani buni în Norvegia, unde și-a construit singur cabana în care trăia. Puțin după izbucnirea războiului, s-a prezentat ca voluntar pentru înrolarea în armata austriacă. Nefiind prea încântat de perspectiva războiului, el considera, totuși, participarea la luptă ca pe o datorie. A reușit să lucreze la *Tractatus* chiar și în timpul serviciului militar, lucru dovedit atât de caietele de însemnări din acei ani, cât și de *Protractatus*-ul descoperit abia în 1965. Notele de jurnal

din caietele de însemnări sunt interesante nu doar datorită faptului că oferă informații asupra unor etape de dezvoltare ale reflecției wittgensteiniene asupra logicii și esenței limbajului, ci și pentru că aici apare, mai limpede decât în *Tractatus*-ul însuși, interesul lui Wittgenstein referitor la probleme de filosofia vieții. Astfel, el credea că poate dovedi existența unei strânse corelații între esența logicii și a limbajului, pe de o parte, și întrebările privitoare la sensul vieții și la fericire, pe de altă parte[3].

Wittgenstein provenea din marea burghezie vieneză. Tatăl său, inginerul Karl Wittgenstein, era unul din industriașii de seamă ai orașului, iar casa familiei Wittgenstein, unde Ludwig a fost educat și instruit până la vârsta de 14 ani, era un loc de emulație culturală – atât datorită mecenatului, cât și datorită faptului că unii din membrii familiei erau artiști de excepție, mai ales în domeniul muzical. După terminarea școlii, Ludwig a studiat ingineria – mai întâi la Berlin (1906-08), iar apoi la Manchester (1911), loc în care și-a manifestat interesul mai ales pentru aeronautică. În această perioadă, el și-a exersat aptitudinile tehnice, manifeste încă din copilărie. În plus, cu prilejul aplicării matematicii în construcțiile tehnice, a devenit interesat de problemele fundamentale ale matematicii. În contextul acestor preocupări, începe studiul operelor lui Frege și Russell.

Wittgenstein nu a primit o educație filosofică de tip academic, iar cunoștințele lui de filosofie clasică sunt prin urmare limitate și parțiale. Gândirea lui Schpenhauer și a lui Kierkegaard din perioada târzie au exercitat un anumit rol asupra lui; de asemenea, el a fost marcat de scriitori precum Tolstoi, Dostoievski ori Ibsen. Unele dintre cunoștințele filosofice și le-a însușit în urma dialogurilor purtate cu prieteni și cu alți cunoscuți. Acest lucru se oglindește clar și în *Tractatus*.

Probleme principale cercetate în *Tractatus* sunt, cu precădere, de natură semantică. Cu toate acestea, dacă luăm în considerare cuvântul introductiv și scrisorile din acea vreme, va trebui să privim dezvoltările logico-semantice dintr-o perspectivă diferită. Acestea ar servi, mai degrabă, drept mijloc pentru realizarea intenției celei mai intime a lui Wittgenstein - distincția dintre ceea ce poate fi rostit logic și cu sens, de ceea ce nu poate fi rostit. Ceea ce poate fi gândit logic, putând deci fi exprimat în propoziții cu sens, ține în principiu de sfera științelor (naturii). Despre ceea ce nu are nici un sens din punct de vedere logic, nu putem spune nimic, și aceasta cu bune temeiuri; în vorbirea zilnică noi ne referim, însă, indirect la acest lucru. Faptul decisiv pentru Wittgenstein este că lucrurile despre care putem enunța (din punct de vedre logic) ceva cu sens și cu un conținut informațional, nu ai nici o importanță

pentru existenţa umană. De aceea, este important să punem în lumină lucrurile esenţiale ale vieţii prin intermediul modului nostru de a vorbi, de a acţiona, de a gândi (indiferent dacă acest lucru ne reuşeşte sau nu).

Cum a ajuns, oare, Wittgenstein să se implice într-un astfel de proiect? Este o întrebare la care doar cu greu s-ar putea da un răspuns complet. Există totuşi anumite determinaţii, esenţiale pentru mediul cultural şi social în care a crescut Wittgenstein, ce ne permit să oferim nişte soluţii. Imperiul habsburgic – reprezentat nu în ultimul rând şi de burghezia vieneză – era un colos cu picioare de lut, o mlaştină acoperită de o faţadă orbitoare: privit din exterior, oferea imaginea unei unităţi simbolizate de figura împăratului; din interior, însă, părea a fi o alcătuire marcată de diferenţe majore de clasă, subminată de sciziunea unor naţionalităţi asuprite. Aici, palate somptuoase, dincolo blocuri de chiriaşi, în care zeci de oameni îşi duceau cu greu existenţa, înghesuiţi în spaţii strâmte. Trebuie amintită aici şi reprimarea sexualităţii feminine, care s-a dovedit un punct de plecare important pentru cercetările întreprinse de către Freud. Aceste împrejurări, laolaltă cu nenumărate altele, trebuie să fi avut o influenţă deosebită asupra acelor intelectuali care recunoşteau, în mod deschis, neajunsurile sistemului. Noile abordări din diversele domenii au toate ca punt comun dorinţa de a pune „ordine în dezordine". Prin aceasta, se urmărea renunţarea la falsitate, afectare, grandilocvenţă şi se năzuia, în schimb, către moderaţie, simplitate şi puritate. Acest intenţii se regăseau, spre exemplu, în arhitectura lui Adolf Loos, în muzica lui Schönberg şi în jurnalistica lui Karl Kraus[4].

Logica limbajului

Prin *Tractatus,* Wittgenstein a încercat să realizeze aceste intenţii în domeniul filosofic. Lucrarea este alcătuită dintr-o serie de însemnări numerotate în notaţia zecimală. Nivelul fiecărei zecimale indică evaluarea importanţei unei însemnări în raport cu celelalte. Astfel, de exemplu, 1.1 şi 1.2 trebuie înţelese ca fiind la fel de importante ca semnificaţie, în vreme ce 1.11, 1.12 etc., drept comentarii la 1.1[5]. Desigur, nu se poate afirma că această intenţie a fost şi realizată. Cu toate acestea, cele şapte teze principale ne oferă totuşi informaţii referitoare la structura şi metoda de construcţie ale tratatului:

„1. Lumea este tot ce se întâmplă

...

2. Ceea ce se întâmplă, adică faptul, este existența stărilor de lucruri atomare (*Sachverhalten*).

...

3. Imaginea logică a faptelor este gândul.

...

4. Gândul este propoziția cu sens.

...

5. Propoziția este o funcție de adevăr a propozițiilor elementare.

...

6. Forma generală a funcției de adevăr este $\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})$.
Aceasta este forma generală a propoziției.

...

7. Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"[6].

Aceste propoziții ne-ar putea induce o impresie superficială despre stilul în care este construit *Tractatus*-ul. Însemnările sunt scurte, dense, deseori aforistice, traversate uneori de un suflu patetic. Pozițiile altor gânditori nu sunt nici analizate în detaliu, nici dezbătute, și nu există exemple studiate temeinic. În cuvântul înainte este expusă ideea fundamentală:

„Cartea tratează problemele filosofice și arată – după cum cred eu – că modul în care formulăm aceste probleme se sprijină pe neînțelegerea logicii limbajului nostru. Întregul înțeles al cărții ar putea fi exprimat aproximativ în cuvintele: ceea ce se poate în genere spune se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"[7].

Ideea fundamentală este, așadar, că o dată cu înțelegerea structurii logice a limbajului nostru, ne dăm seama că „soluționarea" („*Lösung*") problemelor filosofice constă în cunoașterea faptului că ele nu pot fi formulate, logic, cu sens[8]. Ce trebuie însă înțeles prin „logica limbajului nostru"? Logica familiară lui Wittgenstein era cea a lui Frege și cea a lui Russell și Whitehead din *Principia Mathematica*. „Logica limbajului nostru" nu vizează însă un calcul pur formal. Ideea de bază rezidă în faptul că orice limbaj care poate fi vorbit și înțeles (germana, chineza etc.) prezintă – cercetat în fundamentele lui – una și aceeași structură logică și că această structură se regăsește în *Principia Mathematica*. Semnele de punctuație, așa cum sunt intonate și folosite în limbajul cotidian, pot induce în eroare cu privire la adevărata lor formă logică. Cu toate acestea, în realitate, toate propozițiile înțelese și exprimate în situațiile concrete ale vieții cotidiene stau în deplin acord cu logica[9]. Aceasta

înseamnă că orice propoziție deține o formă logică și numai una, ceea ce înseamnă că, logic, nu poate fi analizată decât într-un singur mod[10]. Motivul pentru care ne înșelăm câteodată în cadrul unor speculații abstracte, cu privire la „logica limbajului", deci referitor la forma logică corectă a unei propoziții, este acela că, în limbaj, cuvintele pot avea mai multe înțelesuri, iar propozițiile cu structură gramaticală identică, forme logice complet diferite[11].

Gândurile înlănțuite în *Tractatus* urmăresc determinarea unei forme logice valabile pentru orice propoziție. S-ar putea chiar susține că primele patru cincimi ale *Tractatus*-ului conduc chiar înspre această idee, care își găsește expresia în cea de-a șasea propoziție principală. Prin aceasta, se arată ce este posibil și, prin urmare, și ce este imposibil: tot ceea ce este logic posibil trebuie să poată fi exprimat într-o propoziție, care să fie adecvată cu ideea generală.

Modul în care Wittgenstein ajunge la această formulare se datorează și unui alt aspect al tezei, potrivit căreia fiecare propoziție are o formă logică și numai una. Este vorba de ideea că „ceea ce se poate spune în genere, se poate spune în mod clar". Aceasta înseamnă că orice propoziție cu sens, orice gând autentic, trebuie să aibă o *semnificație* (*Bedeutung*) complet determinată (cf. prop. 4). Gândul, respectiv propoziția cu sens, nu poate fi echivocă sau vagă în raport cu ceea ce este concordant sau neconcordant cu ea. Căci, dacă logica propozițională și logica predicatelor a lui Frege și Russell pot, în principiu, să dezvăluie, în orice limbaj și în mod complet, forma logică a unei propoziții cu sens, atunci vom ști, în mod univoc, cum trebuie să formalizăm respectiva propoziția. Astfel, în cazul folosirii concrete a unei propoziții precum:

(1) Toți bărbații iubesc o femeie

trebuie să fie clar dacă ea va fi înțeleasă ca

(2) Există o femeie și numai una care este iubită de către toți bărbații

sau ca

(3) Fiecare bărbat iubește o femeie oarecare.

Altfel, nu vom putea determina în chip univoc propozițiile ce vor fi compatibile (sau incompatibile) cu propoziția (1).

Adevăr și propoziții

Din cele de mai sus, Wittgenstein trage mai multe concluzii. El distinge, mai întâi, între gând (propoziție cu sens) și semnul perceptibil senzorial care

exprimă o propoziție (un gând)[12]. Un astfel de semn este un simplu fapt printre celelalte fapte ale lume. Un semn poate fi utilizat în diferite exemple, pentru a exprima diferite gânduri; însă, el, luat pentru sine, nu poate să corespundă (sau să nu corespundă) unui obiect.

Una dintre principalele teze din *Tractatus* este aceea că orice limbaj cu sens poate fi analizat din punct de vedere extensional. În contextul logicii propoziționale, acest lucru înseamnă că doar valorile de adevăr ale enunțurilor sunt relevante pentru raporturile logice dintre propoziții, în vreme ce sensul (sau intensiunea) propozițiilor este irelevant. Această perspectivă își găsește expresia în a cincea propoziție fundamentală: Toate propozițiile cu sens sunt *funcții de adevăr*. O funcție de adevăr este o propoziție a cărei valoare de adevăr rezidă doar în valorile de adevăr ale propozițiilor cuprinse în propoziția respectivă și a relațiile lor logice. Putem ilustra acest fapt cu ajutorul unor exemple. În diferite cazuri în care enunțul

(4) Hans o iubește pe Agnes sau Hans o iubește pe Carola

poate fi susținut, el devine fals dacă și numai dacă Hans nu o iubește nici pe Agnes, nici pe Carola. Decisiv pentru valoarea de adevăr a lui (4) nu este sensul enunțurilor „Hans o iubește pe Agnes" respectiv „Hans o iubește pe Carola", ci doar valoarea de adevăr a acestor enunțuri precum și legătura determinată prin „...sau...". Valoarea de adevăr a lui (4) nu depinde de ceea ce punem în locul propozițiilor „Hans o iubește pe Agnes" și „Hans o iubește pe Carola". Deoarece, valoarea de adevăr va fi aceeași câtă vreme propozițiile prin care înlocuim enunțurile „Hans o iubește pe Agnes" și „Hans o iubește pe Carola" au aceeași valoare de adevăr cu propozițiile inițiale.

Combinația logică exprimată prin utilizarea lui „...sau..." este denumită disjuncție. Un exemplu pentru un alt tip de funcție de adevăr e ilustrat de întrebuințarea propoziției:

(5) Hans o iubește pe Agnes și Hans o iubește pe Carola.

Dacă este adevărat că Hans o iubește pe Agnes și este, de asemenea, adevărat că Hans o iubește pe Carola, atunci (5) este adevărată. În toate celelalte cazuri, propoziția este falsă. Combinația logică desemnată, în această utilizare, prin „...și..." poartă numele de conjuncție. Ca exemplu pentru un al treilea tip de funcție de adevăr trebuie amintită negația – de exemplu, „Hans nu o iubește pe Agnes" sau, altfel exprimat, „Nu este adevărat că Hans o iubește pe Agnes". O negație este adevărată dacă propoziția negată (în exemplul nostru: „Hans o iubește pe Agnes") este falsă, și este falsă dacă propoziția negată este adevărată. Simbolurile, respectiv expresiile care

determină o relație din cadrul unei funcții de adevăr, precum conjuncția sau disjuncția, sunt denumite conectori logico-propoziționali.

Tractatus-ul caracterizează așadar toate propozițiile drept funcții de adevăr. Urmează de aici că două propoziții, care nu au, în mod reciproc, valori de adevăr independente, trebuie să stea într-o relație dată de o funcție de adevăr. În cazul propozițiilor „Helmut Kohl este cancelarul Germaniei" și „Bonn este situat pe Rin", probabil că cei mai mulți vor fi de părere că valorile de adevăr ale acestor două propoziții sunt reciproc independente. Dimpotrivă, cele două propoziții „Hans nu cântărește peste 70 de kg" și „Hans nu cântărește sub 80 de kg" sunt privite, de regulă, drept incompatibile. Dacă două propoziții sunt dependente reciproc, atunci trebuie să putem să le reformulăm în propoziții relaționate printr-o funcție de adevăr, caz în care unele dintre aceste propoziții vor putea fi identice. Iată mai jos un exemplu pentru o astfel de reformulare analitică:

(6) Cele două buzunare de la pantalonii lui Hans sunt goale

este cu siguranță incompatibilă cu

(7) Buzunarul din partea dreaptă a pantalonilor lui Hans conține ceva.

Aici avem de-a face cu două propoziții ale căror valori de adevăr sunt reciproc dependente, dar care nu ne apar imediat drept expresii legate într-o funcții de adevăr. Pare potrivit să mergem mai departe cu analiza lor:

(6.1) Buzunarul din dreapta de la pantalonii lui Hans este gol, și buzunarul din stânga de la pantalonii lui Hans este gol.

(7.1) Nu este adevărat că buzunarul din dreapta de la pantalonii lui Hans este gol.

După ce am reformulat propozițiile, devine limpede că negația propoziției (7.1) este identică cu una dintre propozițiile conjuncției (6.1). Incompatibilitatea rezultă din faptul că acea condiție care trebuie îndeplinită pentru ca (7.1) să fie adevărată, și anume ca propoziția „Buzunarul din dreapta de la pantalonii lui Hans este gol" să fie falsă, exclude adevărul lui (6.1). (Dacă unul dintre membrii unei conjuncții este fals, atunci întreaga conjuncție este falsă).

Putem, oare, practica acest tip de analiză propozițională până la nesfârșit? În principiu, Wittgenstein neagă această posibilitate, dar o adeverește uneori în practică. În 4.221 se spune: „Este evident că în analiza propozițiilor trebuie să ajungem la propoziții elementare. Ele constau din nume care se găsesc în relație nemijlocită. Întrebarea este cum se realizează conexiunea propozițională"[13].

Trebuie așadar să existe, din principiu, propoziții care să nu fie funcții de adevăr ale altor propoziții. Astfel de propoziții sunt numite de Wittgenstein

propoziții elementare. În *Tractatus,* nu găsim însă nici un exemplu clar pentru o astfel de propoziție elementară. Din însemnările de jurnal deja amintite, reiese cât de mult s-a străduit Wittgenstein să găsească exemple pentru propoziții elementare, demers în care a eșuat. Același lucru se poate spune și în legătură cu cealaltă lucrare a lui Wittgenstein, publicată de el însuși: eseul *Some Remarks on Logical Form* din 1929. Conceptul de propoziție elementară utilizat în *Tractatus* trebuie înțeles drept concept limită. Această idee se bazează pe faptul că trebuie să existe niște unități infinitezimale cu sens (care pot fi adevărate sau false), din care este alcătuit tot ceea ce are sens. Aceasta corespunde perspectivei fizicale după care materia trebuie să fie alcătuită din niște elemente foarte mici, chiar dacă, în practică, existența acestora nu va fi dovedită, probabil, nicicând.

Pentru a înțelege abordarea lui Wittgenstein, este de o importanță crucială să păstrăm conceptul ideal al propozițiilor elementare. Dacă am renunța la el, am ajunge la o relativizare a distincției dintre propoziții complexe și simple: ceea ce într-un context apare drept propoziție simplă, într-un alt context ar putea fi considerat ca propoziție complexă, și reciproc. În plus, aceasta înseamnă că relațiile intensionale dintre propoziții nu pot fi excluse, astfel încât relațiile dintre valorile de adevăr ale propozițiilor vor fi dependente de sensul propozițiilor respective. În acest caz, formulările din cea de-a cincea și cea de-a șasea teză principală ar fi incomplete. O altă consecință ar fi aceea că nu mai poate fi realizată o delimitare completă a ceea ce este posibil logic. În cele din urmă, aceasta ar însemna însă că nu am reușit să determinăm ceea ce poate fi gândit și spus – și prin aceasta nici felul în care pot fi „soluționate" problemele filosofice.

Teoria imaginii

Propozițiile elementare posedă valori de adevăr care sunt reciproc independente. În plus, valoarea de adevăr a unei propoziții elementare este independentă de sensul ei[14]. Acest fapt este decisiv pentru teoria semantică a lui Wittgenstein. În genere, este adevărat că sensul unei propoziții este determinat de ceea ce trebuie să se întâmple (*was der Fall sein muß*) pentru ca propoziția respectivă să fie adevărată[15]. A înțelege o propoziție înseamnă să știi ce se întâmplă (*was der Fall ist*) când ea este adevărată, ceea ce revine la a cunoaște condițiile sale de adevăr. Cu privire la propozițiile complexe, acest lucru rezultă de la sine. Sensul unei propoziții complexe este determinat de sensul

propozițiilor elementare cuprinse în cadrul ei și de modul în care acestea sunt combinate. Cum înțelegem însă sensul unei propoziții elementare? Dezvoltările lui Wittgenstein pe această temă au ca rezultat o teorie a imaginii (*Bildtheorie*) referitoare la sensul propoziției elementare. Prin această teorie, el încearcă să arate cum pot fi utilizat semnele în cadrul unei propoziții, astfel încât ele să stea pentru altceva decât pentru ele însele. La modul general problema se formulează astfel: cum este cu posibil ca limbajul să se refere la ceva? Wittgenstein distinge aici, principial, între propoziții și nume. Propoziția elementară este cea mai simplă propoziție posibilă. Dar ea însăși este o îmbinare de simboluri, fapt prin care devine limpede că semnul unei propoziții trebuie să fie o îmbinare de semne. Semnul unei propoziții trebuie să fie, în principiu, complex fiindcă, altfel, nu ar putea să exprime ceea ce este adevărat sau fals. Potrivit *Tractatus*-ului, aceasta este o caracteristică fundamentală a limbajului, fapt pentru care doar propozițiile pot avea un sens[16]. Numele sau grupele de nume nu pot fi adevărate sau false. Deși conceptul wittgensteinian de nume trebuie considerat, de asemenea, drept un concept limită, perspectiva adoptată aici poate fi ilustrată prin observația că nu are sens să întrebăm în ce măsură numele propriu Helmut Kohl – sau un grup de nume proprii, ca Helmut Kohl, Hans Christian Andersen, Boris Becker – sunt adevărate sau false. Dimpotrivă, are sens să întrebăm dacă este adevărat sau fals că această persoană (sau o alta) se numește Helmut Kohl. Prin aceasta nu trebuie înțeles că Wittgenstein ar fi susținut că un singur cuvânt nu poate exprima o propoziție, de exemplu imperativul „Fugi!". Un astfel de cuvânt este însă complex, adică compus[17]. Semnele aflate într-o conexiune determinată (și nu într-o simplă asociere), și prin aceasta o propoziție elementară, trebuie să fie simple. Wittgenstein numește aceste semne prin termenul „nume"[18]. Simplitatea numelor conduce la imposibilitatea definirii lor.[19] La polul opus stă o expresie de tipul „mătușă", care poate fi definită astfel: „x este mătușa lui y" = „Există un z, astfel încât z este mama/tatăl lui y și x este sora lui z". Părțile ce constituie o propoziție elementară trebuie să fie simple, deoarece, altfel, Wittgenstein nu-și poate menține principiul conform căruia există propoziții elementare cu valori de adevăr absolut independente. Acest fapt poate fi clarificat observând că este eronat să considerăm propoziția „Gerda este mătușa lui Paul" ca pe o propoziție elementară. Valoarea de adevăr a acestei propoziții depinde de valoarea de adevăr a propoziției „Există un x, astfel încât x este sora Gerdei". Aici devine limpede cât de mult este influențat *Tractatus*-ul lui Wittgenstein de teoria descripțiilor definite a lui Russell[20].

Lumea ca totalitate a faptelor

Felul în care Wittgenstein încearcă, în *Tractatus*, să dovedească în detaliu în ce măsură o anumită combinație de nume poate da naștere unui sens este exprimat în propozițiile ontologice din introducere[21]. Este vorba despre niște observații legate de caracteristicile esențiale ale realului și ale lumii. Această ontologie afirmă: tot ceea ce se întâmplă (*was der Fall ist*) constituie fie stări de lucruri atomare (*Sachverhalte*), fie combinații de stări de lucruri atomare (stări de lucruri – germ: *Sachlagen*). Stările de lucruri atomare care se petrec efectiv, adică există, sunt faptele (*Tatsachen*), iar lumea este totalitatea faptelor (cf. propozițiile 1 și 2). O stare de lucruri atomară este o anumită combinație de obiecte simple în care nu există atribute calitative. Proprietățile unui obiect se obțin din stările de lucruri atomare din care el poate face parte. Stările de lucruri atomare sunt absolut independente una în raport cu cealaltă.

Aceste observații pot să pară abstracte, și chiar sunt abstracte: în *Tractatus* nu găsim exemple nici pentru stări de lucruri atomare, nici pentru obiecte. Aceste concepte trebuie, probabil, înțelese, la rândul lor, sub forma unor concepte limită. În principal, există trei aspecte care trebuie clarificate cu ajutorul acestor concepte.

Mai întâi, trebuie înlăturată reprezentarea despre lume potrivit căreia aceasta ar fi o sumă de obiecte. Următoarea analogie poate clarifica acest aspect: dacă suntem întrebați din ce este alcătuită o cameră, cădem deseori ispitei de a răspunde printr-o înșiruire a mobilei din cameră (două rafturi, o masă, o sofa, două scaune etc.). Dar chiar dacă această înșiruire a obiectelor de mobilier ar fi completă, ea nu ne-ar oferi informații cu privire la adevăratul aspect al camerei. În fond, mobilierul poate fi dispus în nenumărate feluri; cele două rafturi pot sta unul lângă celălalt sau față în față, etc. Această „lume în miniatură" – întruchipată de cameră – este determinată abia atunci când se stabilește care sunt raporturile după care sunt așezate piesele de mobilier. Determinarea acestor raporturi ne va aduce informații referitoare la diferitele fapte: masa se află lângă fereastră, rafturile încadrează ușa care duce spre bucătărie, etc. Am putea spune că prin enumerarea mobilei, obținem modalitățile posibile de aranjare a camerei. Anumite variante de mobilare sunt, însă, pur și simplu inconceptibile și imposibile. Este cazul mesei care plutește în mijlocul camerei și a scaunelor care acoperă pereții. În analogie cu acest fapt, în *Tractatus* se spune că, o dată ce ne este dată totalitatea obiectelor, vor fi dezvăluite și stările de lucruri atomare. Altfel exprimat: toate lumile posibile[22].

În al doilea rând, Wittgenstein a fost obsedat de o idee care a preocupat mulți gânditori, din antichitate și până în zilele noastre. Este vorba de ideea că reprezentarea diversității și a variabilității lumii presupune introducerea unei distincții absolute între simplu și complex.

În al treilea rând, și acesta este aspectul cel mai important, Wittgenstein a fost nevoit să instituie o perspectivă ontologică prin care să poată impună teoria imaginii în strânsă legătură cu perspectiva extensională. Finalitatea acestor teorii constă în determinarea absolută a conceptibilului și posibilului. Căci teoria imaginii afirmă, în esență, că, având aceeași formă logică cu o stare de lucruri atomară, o propoziție elementară întruchipează, adică prezintă (*darstellt*) o stare de lucruri atomară. Structura unei stări de lucruri atomare este acel mod în care sunt configurate obiectele stării de lucruri atomare, unde forma stării de lucruri atomare este posibilitatea acestei structuri[23]. Propozițiile elementare sau gândurile sunt un anumit tip de imagini sau modele, iar structura unei imagini este modul în care sunt configurate componentele imaginii. Posibilitatea acestei structuri este forma ei reprezentare (*Abbildungsform*)[24]. Gândurile, respectiv propozițiile elementare, sunt imaginile pur logice, respectiv modelele stărilor de lucruri atomare (cf. prop. 3, 4). Fotografiile, picturile sau miniaturile, care reprezintă, de pildă, situația unei bătălii navale sau a unui accident de circulație pot prezenta diverse asemănări – spațiale sau de colorit – cu lucrul reprodus. Ceea ce contează pentru funcția de reprezentare (*Abbildungsfunktion*) proprie gândurilor sau propoziției cu sens este doar pura identitate de structură, respectiv forma comună. În aceste fel vom putea înțelege mai bine următoarele aspecte: fiecărui element din cadrul imaginii îi corespunde un element și numai unul al stării de lucruri atomare reprezentate în imagine. Elementele dintr-o propoziție elementară, numele, corespund anumitor obiecte ale stării de lucruri atomare. Obiectul este semnificația (*Bedeutung*) numelui, iar numele stă ca reprezentant al obiectului[25]. În plus, trebuie ca modul în care sunt configurate elementele imaginii (de exemplu numele unei propoziții elementare) să corespundă configurației obiectelor din starea de lucruri atomară[26]. *Tractatus*-ul nu clarifică mai îndeaproape aceste aspecte. Unul dintre aspectele decisive constă în faptul că printr-o simplă grupare de elemente ale imaginii sau de nume nu poate fi obținută o stare de lucruri atomară, și că o astfel de grupare nu poate fi, prin urmare, adevărată sau falsă. O combinație de elemente ale imaginii sau de nume poate întruchipa sau reprezenta o stare de lucruri atomară doar dacă ea însăși este un fapt (*Tatsache*), așadar dacă elementele stau în anumite relații reciproce. Relațiile dintre elementele

imaginii (numele) nu trebuie să fie identice cu relațiile dintre obiectele stării de lucruri atomare, însă trebuie să corespundă acestora. La fel, existența unei anumite relații între elementele imaginii dă seama de existența unei anumite relații între obiecte.

Prin cele expuse mai sus, am pregătit terenul în vederea unui un alt aspect important pentru teoria imaginii. Coordonarea dintre elementele imaginii și obiecte, precum și modul în care relațiile dintre elementele imaginii indică relațiile dintre obiecte, trebuie să fie determinate prin imaginea însăși. Nu poate fi vorba de ceva adăugat imaginii sau propoziției elementare[27]. Motivul provine din aceea că o propoziție elementară trebuie să fie inteligibilă doar pe baza cunoașterii semnificațiilor numelor cuprinse în ea. Atunci când suntem confruntați cu o propoziție elementară, nu trebuie să o considerăm din punctul de vedere al relației dintre elementele ei și diversele obiecte. Dacă am proceda astfel, am vorbi doar despre semnul unei propoziții. Aici rezidă probabil motivul pentru care Wittgenstein a identificat gândul cu imaginea logică. Căci un gând se referă prin el însuși la ceva. Putem să nu fim siguri de gândurile pe care le-am avut. De exemplu, nu pot să știu sigur dacă la vârsta de cinci ani mai credeam sau nu în povestea berzei care aduce copii. Însă ceea ce nu poate fi pus la îndoială este următorul fapt: atunci când am gândit ceva, gândul nostru trebuie să fi reprezentat ceva. Aceasta înseamnă că un gând trebuie să fie un fapt, alcătuit dintr-o anumită configurație de elemente. În rest, *Tractatus*-ul nu ne oferă alte amănunte lămuritoare în legătură cu aceste elemente.

Limbaj și realitate

Din îmbinarea perspectivei extensionale cu teoria imaginii rezultă consecințe importante, pe care *Tractatus*-ul le scoate în evidență. Prin intermediul teoriei imaginii, se indică, mai întâi, modul în care înțelegerea numelor din propoziția elementară conduce la înțelegerea sensului respectivei propoziții elementare și a stării de lucruri atomare reprezentate. Sau, exprimat mai general: teoria imaginii lămurește felul în care limbajul și gândirea sunt puse în relație cu lumea. Iar aici, nu trebuie să uităm că propozițiile și gândurile, cât și alte fapte, trebuie să fie ele însele o parte a lumii. Relația propriu-zisă dintre limbaj (gândire) și realitate nu poate fi însă o parte a realității. În cele din urmă, aici nu este vorba de un fapt care ar putea fi redat printr-o imagine. Căci, presupunând că imaginea A poate fi o reprezentare (*Abbild*) a stării de

lucruri atomare S, asumăm implicit faptul că ea ar avea o formă analoagă cu cea a lui S. Iar dacă ar exista o imagine B, care să redea relația dintre A și S ca raport de reprezentare, atunci ea trebuie, pentru a fi adecvată, să posede tocmai această formă. În acest caz, însă, ea fie ar fi sau identică cu A, sau o reproducere a unei alte stări de lucruri atomare cu aceeași formă[28].

Putem clarifica acest lucru cu ajutorul unei analogii: să ne imaginăm un pictor care pictează un copac. Ne putem însă imagina un alt pictor, care pictează atât pe primul pictor, care redă copacul pe pânză, cât și pictura acestuia a copacului și de asemenea copacul pictat de primul pictor. Cum ar pute fi însă reprodus în imagine faptul simplu al pictării copacului? Putem spune că ultima pictură prezintă un pictor care pictează un copac. Dar nu putem scoate în evidență în această pictură anumite trăsături de penel care reproduc tocmai acest fapt. Analog, în *Tractatus* se spune că o propoziție își relevă sensul prin starea de lucruri atomară reprezentată de ea. Nu este posibil să reproduci într-o propoziție elementară reproductivă sensul unei propoziții elementare. Acest lucru nu trebuie confundat cu posibilitatea noastră de a determina ceea ce poate fi exprimat printr-un semn propozițional. De exemplu, putem spune că semnele propoziționale aflate pe rândul următor

„Petru roșește"

pot fi folosite pentru a exprima gândul că Petru roșește. Din contră, orice încercare de a comunica sensul ultimei propoziții constă fie într-o indicare a condițiilor sale de adevăr (în cazul unei propoziții complexe), fie în repetarea propoziției elementare (în măsura în care avem de-a face cu o astfel de propoziție). Pentru aceasta putem eventual folosi un alt simbol propozițional – același gând poate fi de altfel exprimat în limbaje diferite; însă toate acestea nu ne duc mai departe în încercarea de a reproduce sensul unei propoziții elementare.

Prin limbaj pot fi descrise toate faptele, respectiv stările de lucruri atomare, pot fi denumite toate obiectele. De aceea, limbajul poate servi și la descrierea faptelor de tipul imaginilor, propozițiilor sau gândurilor și de asemenea la numirea de obiecte care sunt părți ale acestor fapte. În acest sens, limbajul este autoreferențial. Însă limbajul nu poate descrie ceea ce face ca el să fie limbaj: forma logică comună a imaginii și a ceea ce e reprodus în imagine. În *Tractatus* acest lucru e exprimat astfel:

„Propoziția nu poate să reprezinte forma logică, aceasta se oglindește în ea. Ceea ce se oglindește în limbaj, limbajul nu poate reprezenta.
Ceea ce se exprimă *pe sine* în limbaj nu poate fi exprimat de *noi* prin limbaj

Propoziția *arată* forma logică a realității.
Ea o pune în evidență"[29].

Natura logicii

O altă consecință esențială a teoriei imaginii și a înțelegerii extensionalității se referă la natura logicii. Plecând de la perspectiva din *Tractatus* – și anume că orice propoziție are doar o anumită formă logică – și de la înțelegerea tradițională a logicii, vom putea afirma că logica este teoria formelor logice, precum și teoria validității inferențelor logice rezultate pe baza acestor forme logice determinate. Vom spune de pildă că informația inițială că Hans vine fie sâmbătă, fie duminică și informația suplimentară că Hans nu vine sâmbătă ne conduce la concluzia logică că Hans vine duminică. Putem formula această concluzie mai clar, după cum urmează:

Hans vine fie sâmbătă, fie duminică
Nu este adevărat că Hans vine sâmbătă
———————————————————
Hans vine duminică

(Propozițiile de deasupra liniei sunt numite premise, adică acelea din care se trage concluzia, propoziția de sub linie este concluzia, adică aceea prin care se conchide).

Pentru ca o inferență să fie validă, trebuie ca din premise adevărate să se obțină o concluzie adevărată. Pentru inferența citată, este ușor de demonstrat validitatea ei: dacă a doua premisă, o negație, este adevărată, atunci trebuie să fie fals că Hans vine sâmbătă. Dacă prima premisă, o disjuncție, este adevărată, atunci cele două propoziții nu pot fi amândouă false. Admitem acum (pornind de la a doua premisă) că una dintre propoziții este falsă; atunci cealaltă, „Hans vine duminică", trebuie să fie adevărată, pentru ca disjuncția să fie adevărată. Și atunci și concluzia este adevărată. Sensul propozițiilor „Hans vine duminică" și „Hans vine sâmbătă" nu au jucat nici un rol în cadrul acestei inferențe. Ea se întemeiază exclusiv pe condițiile de adevăr pentru funcțiile de adevăr de tipul negației și disjuncției. Tocmai pe acest lucru se întemeiază enunțul că o inferență este validă pe baza formei ei logice (spre deosebire de conținutul sau sensul propoziției). Forma logică evidențiată de exemplul precedent poate fi prezentată astfel:

Sau ... sau – –
Non ...

– –

Indiferent de propozițiile introduse în locul punctelor și liniilor (aceeași propoziție în locul punctelor și aceeași propoziție în locul liniilor), rezultatul va fi o inferență validă. În logica propozițională, în locul punctelor și a liniilor sunt folosite de regulă litere mici precum p, q, r etc. Singura funcție a punctelor și liniilor (sau a literelor p, q, r etc.) este de a menține locul în vederea introducerii de propoziții determinate. De aceea, îi putem numi locțiitori.

Într-un anumit sens, și în *Tractatus* este susținută concepția după care logica se ocupă de formele logice. Însă nu trebuie uitat că aici logica nu se referă la nimic. Formele logice nu sunt nici stări de lucruri atomare, nici obiecte care ar putea fi elemente constitutive ale unei stări de lucruri atomare. Dacă încercăm să formulăm propoziții despre formele logice, ne încurcăm în formularea unor propoziții fără sens. Dacă, dimpotrivă, ne apropiem de ceea ce ne arată limbajul atunci când este folosit ca instrument de expresie, putem spune că esența logicii se manifestă cel mai limpede în cazurile limită oferite de propozițiile complexe, în cazul cărora nu putem spune că se referă la ceva, deoarece nici măcar nu se intenționează acest lucru. Exemplul de inferență citat mai sus constituie un bun exemplu pentru un astfel de caz limită.

Concluzia este adevărată dacă premisele sunt adevărate. Forma inferenței poate fi prin urmare scrisă astfel:

Dacă p și q și non-p, atunci q.

În cazul unei inferențe asemănătoare celei de mai sus, trebuie remarcat că o propoziție de această formă va fi mereu adevărată, indiferent de valorile de adevăr ale lui p și q. Funcțiile de adevăr de acest tip, care sunt mereu adevărate, indiferent de conținutul lor, sunt numite de Wittgenstein *tautologii*. „Sau p sau non-p" este un alt exemplu de tautologie. Indiferent de propoziția cu care înlocuim p, rezultatul va fi o propoziție adevărată. De exemplu: „Sau plouă, sau nu plouă"; „Sau turnul televiziunii din Hamburg are 200 de metri, sau turnul televiziunii din Hamburg nu are 200 de metri".

O tautologie nu se referă la nimic. Căci dacă o propoziție se referă la ceva, atunci trebuie să reproducă o stare de lucruri atomară. Pentru a reproduce o stare de lucruri atomară, sensul unei propoziții trebuie să fie independent de valoarea ei de adevăr. Dacă am priceput însă că o propoziție este o tautologie, atunci am înțeles și faptul că ea trebuie să fie adevărată. Prin urmare, o tautologie nu are sens. În același timp, ea nu este absurdă, deoarece

este formată după regulile de formare ale simbolurilor propoziționale. Rămâne însă lipsită de sens. După *Tractatus*, propozițiile logice sunt tautologii: ele nu se referă la formele logice; dar tocmai faptul că aceste ansambluri de propoziții elementare sunt tautologii ne relevă formele logice ale limbajului și, prin aceasta, structura lumii[30].

Limita lumii: eul filosofic

Am ajuns acum la ultima și cea mai importantă consecință a teoriei imaginii și a concepției extensionale – acolo unde Wittgenstein dorea de la început să ne poarte.

Logica circumscrie posibilul, determină necesarul și respinge imposibilul. Posibilul (conceptibilul) este orice stare de lucruri atomară care se poate întâmpla sau nu, care poate fi concepută într-o propoziție cu sens, care la rândul ei poate fi adevărată sau falsă. Necesarul este acel ceva care poate fi arătat cu ajutorul unei tautologii. Pentru că toate tautologiile sunt echivalente (adică au aceeași valoare de adevăr), ele pot fi indicate prin forma „p sau non-p". Imposibilul este, pe de o parte, contrariul necesarului, putând fi reprezentat prin funcții de adevăr care sunt întotdeauna false, așa-numitele contradicții. Pe de altă parte, ajungem la imposibil când înțelegem că am formulat un semn propozițional care nu urmează regulile logice de formare a simbolurilor. De aceea, nu există necesitate *în* lume[31]. Lumea este ceea ce se întâmplă, ceea ce se petrece. Când ceva se întâmplă, nu există, strict vorbind, nici un temei pentru aceasta. Între fapte nu pot exista corelații autentice. Se poate întâmpla ca același obiect să fie cuprins în fapte diferite. Nici obiectul, nici faptul însă nu se pot schimba. E vorba atunci pur și simplu de un alt fapt. O legătură între fapte ar presupune existența unei legături între propozițiile elementare, care descriu faptele. O astfel de legătură ar fi însă extensională și nu, așa cum trebuie să fie, intensională. În plus, aceasta înseamnă că un om, în măsura în care poate fi descris, este o serie de stări de lucruri atomare. Această concepție devine probabil mai inteligibilă dacă ne imaginăm că fotografiem la întâmplare mici fragmente din om și lipim apoi fotografiile pe un perete. În plus, ne putem imagina că am făcut fotografii din toate unghiurile și că dispunem chiar de „poze sonore", „poze olfactive" și poze psihologice (ale gândurilor, dorințelor, sentimentelor respectivului om). Ne putem imagina apoi că derulăm acest „film". Astfel, căpătăm în anumite împrejurări impresia unei anumite legături interne. *Tractatus*-ul

spune însă că nu există altă legătură în afară de faptul că aceleași obiecte apar eventual în câteva stări de fapt. De aceea, nu se poate vorbi despre existența unei legături interne între gândurile, sentimentele și dorințele unui om, așa cum nu există o legătură internă între acțiunile unui om și ceea ce noi considerăm în mod obișnuit drept consecințe ale acestor acțiuni[32].

Prin descrierea unui om, nu se va ajunge la descrierea unui subiect gânditor sau volitiv, a unui suflet sau a unui eu. Va fi vorba doar de descrierea unor gânduri, sentimente și dorințe. Numai că sensul unui gând, respectiv al unei propoziții cu sens se arată. Dar cui se arată el de fapt? Sensul unei propoziții, deci pe larg lumea, nu se poate arăta cuiva care este o parte a acestei lumi. Sensul, respectiv lumea se arată unei persoane, în măsura în care persoana este privită tocmai din această perspectivă. Wittgenstein vorbește în acest context de subiectul metafizic sau de eul filosofic[33]. Subiectul metafizic nu este o parte a lumii, el este limita lumii. Limitele lumii – sau, mai bine spus, limitele lumii posibile – sunt date prin ceea ce se poate arăta în limbaj. Limbajul trebuie să fie ceea ce pot înțelege în calitatea mea de subiect metafizic. Astfel, limitele lumii sunt determinate de limbajul meu, de ceea ce pot gândi. Aceasta înseamnă că lumea e lumea mea în sensul că doar ceea ce pot gândi poate avea pentru mine existență. Invers, eu sunt lumea mea. Nu în sensul că sunt alcătuit din faptele sau stările de lucru atomare din lume, ci în sensul că nu sunt altcineva decât acesta, că tocmai acesta se arată și nu altceva. În privința aceasta, Wittgenstein poate afirma că viața și lumea sunt identice[34].

„Misticul ne arată nu *cum* este lumea, ci *faptul că* ea există"

Reiese acum felul în care trebuie înțeleasă întrebarea cu privire la sensul lumii și al vieții. Deoarece toate stările de lucruri atomare sunt o parte a lumilor posibile, sensul lumii, respectiv al vieții nu poate fi el însuși o stare de lucruri atomară, o parte a lumilor posibile. Sensul lumii și al vieții – ceea ce vrem să exprimăm etic, estetic sau religios – trebuie să fie diferit de ceea ce poate fi o parte a lumii. Prin acesta, nu e vorba desigur de ceva care poate fi descris sau numit; însă ceea ce este *se arată* tocmai prin faptul că noi înțelegem ce este lumea: și anume că lumea, limitată de posibilul logic, este ceea ce se petrece și că ceea ce se petrece nu are nici un temei. În același timp, deoarece eu sunt lumea mea, e adevărat că modul în care mi se revelă lumea îmi comunică modul în care sunt. De aceea, în 6.43 se spune:

„Lumea celui fericit este alta decât cea a celui nefericit"

În legătură cu aceasta, Wittgenstein poate spune că nu e nimic ciudat în modul cum este lumea: ceea ce se petrece, se petrece pur și simplu. Misticul rezidă în faptul că lumea este, că este în genere ceva care se arată[35]. Că lumea este, că se arată, acest fapt constituie *inexprimabilul*. Asupra acestui lucru trebuie să domnească o tăcere grăitoare[36] (cf. a șaptea teză fundamentală). Discuțiile nesfârșite, meticuloase și pedante despre sensul vieții, viața bună sau posibila nemurire a sufletului nu-și găsesc locul aici – nu pentru că viața este fără sens sau pentru că nu există diferență între viața bună și cea rea, ci pentru că sensul vieții mele și felul în care îmi duc această viață va deveni clar doar dacă mă rezum la ceea ce lumea este – lumea mea și viața mea.

O dată ajunși aici, putem întreba: ce rol mai are aici filosofia? Este limpede că, dacă pornim de la această concepție, filosofia nu poate fi o doctrină, ea nu este o știință[37]. Aici Wittgenstein se opune fățiș lui Russell. După *Tractatus*, filosofia poate avea importanță doar ca activitate prin care se atrage atenția asupra distincției dintre ceea ce poate fi spus sau gândit și inexprimabil. Observațiile din *Tractatus* trebuie înțelese pornind de la ceea ce e spus în penultima însemnare:

„Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaște, până la urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune așa, să arunce scara după ce a urcat pe ea).
El trebuie să depășească aceste propoziții și apoi vede lumea în mod corect"[38].

Istoria receptării *Tractatus*-ului

Influențele exercitate de *Tractatus* au fost nenumărate și diverse. În lumea filosofică academică însă, fie interpretările s-au oprit de cele mai multe ori la nivelul conținutului – la teoria semnificației și la teoria logicii, fie i s-a refuzat *Tractatus*-ului rolul de scară filosofică a lui Iacob.

Wittgesntein însuși a încercat o vreme să trăiască după preceptele evangheliei onestității cuprinse în *Tractatus*. După eliberarea din prizonieratul de război, s-a instruit timp de un an de zile pentru a deveni profesor de școală primară. Între 1920 și 1926, a fost profesor la patru școli rurale din sudul Austriei[39]. Se pare că devenise un profesor atrăgător, care știa să-și entuziasmeze elevii[40]. Cu toate acestea, viața într-un sat nu era nici pe departe

plăcută pentru el. Din scrisorile sale se poate presupune că suferea de melancolie (de care mai suferise și avea să mai sufere încă) uneori atât de rău, încât aproape că-și pierdea echilibrul sufletesc. În acești ani a lucrat, de două ori și pentru scurt timp, și ca grădinar. Și-a impus un mod de viață modest și simplu, pe care l-a păstrat până la moarte. Încă din timpul războiului donase cea mai mare parte a averii moștenite de la tatăl său. O parte a acestor bani, au ajuns – prin L.v. Ficker, redactor la *Brenner* – în anonimat la o serie de artiști, printre care Rainer Maria Rilke[41]. Din 1926 până în 1928, Wittgenstein s-a ocupat, la Viena, de construcția unui palat citadin pentru sora sa, Margarete Stonborough.

În cei zece ani care au urmat terminării *Tractatus*-ului, Wittgenstein nu s-a mai preocupat sistematic cu filosofia. Credea, așa cum scrie în cuvântul înainte, că soluționase problemele filosofice cu privire la toate aspectele esențiale. Aceasta nu înseamnă însă că nu mai păstrase nici un contact cu filosofia. Se întâlnea ocazional cu prieteni mai vechi interesați de filosofie sau cu oameni care citiseră *Tractatus*-ul și doreau să adâncească înțelegerea lucrării, ca de exemplu englezul F. Ramsey (1903-1930) și M. Schlick (1882-1936), lider al Cercului de la Viena. Deoarece, începând din 1926, Wittgenstein locuiește permanent în Viena, el este introdus, nu în ultimul rând datorită surorii sale Margarete, în cercurile culturale ale orașului.

În 1929, Wittgenstein se reîntoarce la Cambridge, pentru a relua activitatea filosofică. Înainte de toate, îl interesau două puncte nevralgice ale *Tractatus*-ului. Primul se referă la faptul că în *Tractatus*, limbajul descriptiv este luat de cele mai multe ori și de la sine înțeles ca exemplu paradigmatic pentru limbajul autentic. Cu toate acestea, este limpede că există nenumărate alte forme de utilizare a limbajului – interogația, ordinul, rugămintea pe care *Tractatus*-ul le ignoră. Pe lângă aceasta, se poate întreba dacă sensul unei expresii poate fi înțeles independent de contextul în care apare. În această corelație, ne putem ușor îndoi că orice propoziție cu sens deține o formă logică și numai una. Faptul că treptat se dezvoltă o serie de sisteme diferite de logică formală nu face decât să întărească această îndoială.

Al doilea punct nevralgic se referă la o problemă pe care o putem denumi problema intersubiectivității. Din observațiile referitoare la teoria imaginii, se poate concluziona că Wittgenstein avea bune temeiuri să identifice gândul cu o imagine fundamental logică. Iar gândul nu poate fi înțeles nicidecum abstract, ca de exemplu „gândul că doi plus doi este egal cu patru”. El trebuie înțeles mai degrabă ca un eveniment determinat, ca un fapt. Însă un astfel de gând nu este el, oare, inevitabil ceva privat, ceva la care are acces doar persoana

gânditoare însăși (adică subiectul metafizic căruia i se revelează sensul gândului). Și, în plus, nu înseamnă aceasta că ceea ce corespunde elementelor gândirii trebuie să fie ceva privat? În acest caz, concepția după care lumea este lumea mea trebuie înțeleasă într-un sens radical. Atunci nu e comprehensibil cum putem în genere să ne înțelegem, respectiv să nu ne înțelegem, unii cu alții. Dacă însă – așa cum indică primul punct – limba, și, prin ea, gândirea conceptuală pot exista doar în cadrul unei activități comune tuturor oamenilor, atunci avem de-a face cu o problemă care așteaptă încă să fie clarificată. Într-un capitol ulterior, vom vedea cum încearcă Wittgenstein, începând cu 1929, să soluționeze aceste probleme, fără a renunța la intenția sa fundamentală și la înțelegerea filosofiei ca activitate.

Pentru filosofia analitică britanică – filosofi precum Ramsey, Wisdom (n. 1904) și Stebbing (1885-1943) – ceea ce acontat în primul rând a fost *atomismul logic*, deci concepția că toate propozițiile (descriptive) trebuie să poată fi analizate ca funcții de adevăr ale propozițiilor elementare, în care sunt reproduse fapte atomare. Se putea încerca acum să se demonstreze cum pot fi analizate în acest fel diverse tipuri de propoziții – propoziții cauzale, propoziții despre obiecte materiale etc. Mesajul ce transmitea ideea că esențialul și inexprimabilul se revelează tocmai prin ceea ce poate fi spus a fost părăsit în umbra ignoranței.

Probabil că cea mai cunoscută influență este cea exercitată de *Tractatus* asupra formării *neopozitivismului* – un paradox mai degrabă tragic. La începutul secolului XX, *Tractatus*-ul a fost studiat atent de mai mulți filosofi remarcabili și oameni de știință ai Vienei[42]. Unii membri ai Cercului de la Viena – Schlick (1882-1936), Waismann (1896 până în 1959) și parțial Carnap (1891-1970) – s-au întâlnit între 1927 și 1930 regulat cu Wittgenstein. El însuși nu a luat parte niciodată la discuțiile și seminariile cercului. Schlick și Waismann au fost influențați de puternica personalitate a lui Wittgenstein; unui om ca Rudolf Carnap, în schimb, trebuie să-i fi părut întrucâtva curios că, la prima lor întâlnire, Wittgenstein a insistat asupra lecturii poeziilor poetului indian Rabindranath Tagore[43].

În general, Cercul de la Viena a preluat din *Tractatus* abordarea extensională, deci teza potrivit căreia sensul unei propoziții este determinat de condițiile sale de adevăr, iar necesitatea logicii se întemeiază pe proprietățile ei tautologice. Aceste teze au fost desigur tratate din perspectivă empiristă – o poziție pe care *Tractatus*-ul nu o adoptă. Astfel, teoria semnificației devine o teorie verificaționistă a semnificației, iar filosofia o știință a sintaxei logice a limbajului științific.

Hilar este faptul că Wittgenstein, care prin *Tractatus*-ul său voia să demonstreze că soluționarea problemelor filosofice rezidă tocmai în faptul că filosofia nu poate fi o știință, a căpătat o influență hotărâtoare pentru o mișcare filosofică care concepea filosofia principial ca pe o știință – spre deosebire de orice metafizică tradițională.

Scrierile lui Wittgenstein

Schriften, Bde. 1-8. Frankfurt/M. 1960-1982.
Briefwechsel mit Russell, Moore etc. Ed. de B. F. McGuiness și G. H. von Wright. Frankfurt/M. 1980.
Vorlesungen 1930-1935. Ed. de D. Lee și A. Ambrose, traducere de J. Schulte. Frankfurt/M. 1984.
Logisch-philosophisch Abhandlung. În: Annalen der Naturphilosophie, vol. 14, 1921, 185-262. Ediția germană-engleză: Tractatus logico-philosophicus. London 1922, Ed. II cu o introducere de B. Russell. London 1961. (citatele sunt după Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, notă istorică și în ajutorul cititorului de Mircea Flonta, note de Mircea Dumitru, București, Humanitas 2001- n. trad.) *(=T)*.
Philosophische Untersuchungen, cu o traducere în engleză de G.E.M. Anscombe. Ed. de R. Rhees și G.E.M. Anscombe. Oxford 1953, ed. II 1958. Citată după Schriften 1 *(=PU)*.
Tagebücher 1914-1916, Schriften Bd. 1. Frankfurt/M. 1960.
Preliminary Studies for the „Philosophical investigations, generally known as the Blue and the Brown Books", ed. de R. Rhees. Oxford 1958, ed. II. 1964. Citată după Schriften 5. Frankfurt/M. 1970 *(=BB)*.
Protractatus. An early version of Tractatus logico-philosophicus, ed. de B. F. McGuiness, T. Nyberg și G. H. von Wright. London 1971.

Bibliografii

Fann, K. T.: „Wittgenstein Bibliography". În: International Philosophical Quarterly, vol. 7 (1967), 331-339.
Fann, K. T.: „Supplement to the Wittgenstein Bibliography". În: Revue Internationale de Philosophie 23 (1969), 363-370.
Borgis, I.: Index to Ludwig Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus" und Wittgenstein-Bibliopgraphie. Freiburg 1968.
Wright, G.H. v.: „The Wittgenstein Papers". În: Philosophical Review 78 (1979), 483-503.
Lapointe, F.H.: Ludwig Wittgenstein. A Comprehensive Bibliography. Westport (Conn.) 1980.
Gabel, G.U.: Ludwig Wittgenstein. A Comprehensive Bibliography of International Theses and Dissertations 1933-1985. Köln 1988.

Literatură de specialitate

Ayer, A.: Wittgesntein. London 1985.

Birnbacher, D.: Die Logik der Kriterien. Hamburg 1974.

Black, M.: A Companion to Wittgenstein's „Tractatus". Ithaca (N.Y.) 1964, ed. IV. 1982.

Buchheister, K./Steuer, D.: Ludwig Wittgenstein. Stuttgart 1992.

Diamond, C.: The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind. Cambridge/London 1991.

Dummet, M.: Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. În: Pitcher, G. (ed.): Wittgenstein. The Philosophical Investigations. New York 1966.

Fann, K. T.: Die Philosophie Ludwig Wittgensteins. München 1971.

Frank, M./Soldati, G.: Wittgenstein, Literat und Philosoph. Pfullingen 1989.

Griffith, A. Ph. (ed.): Wittgenstein Centenary Essays. Cambridge 1991.

Hacker, P. M.: Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung. Frankfurt/M. 1978.

Hallet, G.: A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations". Ithaca/ London 1977.

Hanfling. O.: Wittgenstein's later Philosophy. Basingtoke/London 1989.

Hintikka, M. B./Hintikka, J.: Untersuchungen zu Wittgenstein. Frankfurt/M. 1991.

Hollis, M.; Rationalität und soziales Verstehen. Frankfurt/M. 1991.

Janik, A./Toulmin, St.: Wittgensteins Wien. München 1984.

Kenny, A.: Wittgenstein. Frankfurt/M. 1974.

Malcolm, N.: Erinnerungen an Wittgenstein. Mit einer biographischen Skizze von G. H. von Wright und Wittgensteins Briefen an Norman Malcolm. Frankfurt/ M. 1987.

–: Ludwig Wittgenstein. München 1961.

McGuiness, B.: Wittgensteins frühe Jahre. Frankfurt/M. 1988

Monk, R.: Wittgenstein. Das Handwerk eines Genies. Stuttgart 1972.

Pitcher, G: Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. Freiburg/München 1967.

Rhees, R. (ed.): Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche. Frankfurt/M. 1992.

Savigny, E. v.: Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen". Ein Kommentar für Leser, vol. 1, par. 1-315. Frankfurt/M. 1988.

Scheier, C.-A.: Wittgensteins Kristall. Ein Satzkommentar zur logisch-philosophischen Abhandlung. Freiburg/München 1991.

Schenk, G./Max, I. (ed.): Logik, Sprache, Philosophie. Ludwig Wittgenstein. Halle/ Saale 1990.

Schulte, Joachim: Wittgenstein. Eine Einführung. Stuttgart 1989.

Schweidler, W.: Wittgensteins Philosophiebegriff. Freiburg/München 1988.

Thiele, S.: Die Verwicklungen im Denken Wittgensteins. Freiburg/München 1983.

Waismann, F.: Wittgenstein und der Wiener Kreis. Ed. de B. F. McGuiness. Oxford 1967 (în germană: Wittgenstein. Schriften vol. III. Frankfurt/M. 1967).

Winch, P.: Versuchen zu verstehen. Frankfurt/M. 1992.
Wright, G. H. v.: „Historical Introduction". În: Wittgenstein, Protractatus, ed. de B. F. McGuiness, T. Nyberg şi G. H. von Wright. London 1971, 1-34.
–: Wittgenstein. Oxford 1982.
Wuchterl, K./Hübner, A.: Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek bei Hamburg 1979.
Zimmermann, J.: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik. Frankfurt/M. 1975.

Note

1 Cf. v. Wright: „Historical Introduction". În: Wittgenstein: Protractatus, ed. de B. F. McGuiness, T. Nyberg şi G. H. von Wright. London 1971, pp.1-34.
2 Ibidem, 34; G. H. von Wright: Die Entstehung der Tractatus logico-philosophicus. În: Wittgenstein: Birefe an Ludwig von Ficker, ed. de G. H. von Wright. Salzburg 1969, 109.
3 Wittgenstein, Tagebücher 1912-1916, 165-185
4 Cf. Janik/Toulmin: Wittgensteins Wien, cap. 6.
5 Wittgenstein, *T*, notă la propoziţia 1.
6 Wittgenstein, *T*, propoziţiile 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 (trad. rom.: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, Notă istorică şi în ajutorul cititorului de Mircea Flonta, note de Mircea Dumitru, Bucureşti: Humanitas 2001- n. trad.)
7 Wittgenstein, *T*, 4.221.
8 Russell, *T*, 6.5-6.521
9 Wittgenstein, *T*, 3.325, 4.002, 5.5563.
10 Wittgenstein, *T*, 3.25.
11 Wittgenstein, *T*, 3.323.
12 Wittgenstein, *T*, 3.1-3.12
13 Wittgenstein, *T*, 4.221.
14 Wittgenstein, *T*, 4.211, 5.134, 4.024.
15 Wittgenstein, *T*, 4.021-4.024, 4.4-4.431.
16 Wittgenstein, *T*, 3.142.
17 Wittgenstein, *T*, 4.032.
18 Wittgenstein, *T*, 3.201, 3.202.
19 Wittgenstein, *T*, 3.26.
20 Wittgenstein, *T*, 3.23, 3.24.
21 Wittgenstein, *T*, 1-2.063.
22 Wittgenstein, *T*, 2.0124, 5.5561.
23 Wittgenstein, *T*, 2.032, 2.033, 2.17.
24 Wittgenstein, *T*, 2.15.
25 Wittgenstein, *T*, 3.2, 3.203, 3.22.
26 Wittgenstein, *T*, 2.15.

27 Wittgenstein, *T*, 2.1513.
28 Wittgenstein, *T*, 2.172, 4.12.
29 Wittgenstein, *T*, 4. 121.
30 Wittgenstein, *T*, 6.1-6.13.
31 Wittgenstein, *T*, 6.3, 6.37.
32 Wittgenstein, *T*, 5.631, 6.373, 6.374.
33 Wittgenstein, *T*, 5.641.
34 Wittgenstein, *T*, 5.6-5.641, v. și 5.621.
35 Wittgenstein, *T*, 6.44.
36 Wittgenstein, *T*, 6.522.
37 Wittgenstein, *T*, 4.11-4.115.
38 Wittgenstein, *T*, 6.54.
39 B. F. McGuiness: „Editor's Appendix". În: P. Engelmann: Letters from L. Wittgenstein. Oxford 1967, 144 ş.u.
40 W. W. Bartley III Jr.: Wittgenstein. London 1974.
41 L. v. Ficker: Rilke und der unbekannte Freund. In memoriam Ludwig Wittgenstein. În: Der Brenner 18, 1954, 234-248.
42 B. F. McGuiness: „Editor's Appendix". În: P. Engelmann: Letters from L. Wittgenstein. Oxford 1967, 146.
43 Janik/Toulmin: Wittgensteins Wien, 288.



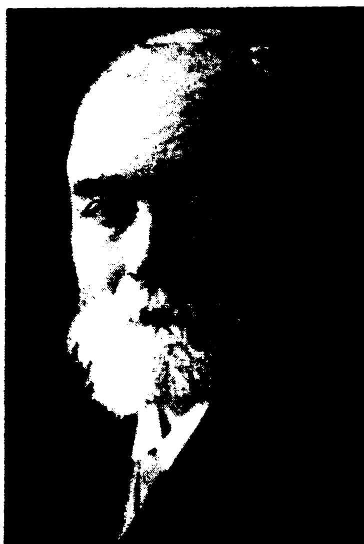
Charles Sanders Peirce (1839-1914)
(Sursă: Collected Works)



William James (1842-1910),
aprox. 1885



George Edward Moore (1873-1958)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Gottlob Frege (1848-1925)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Ernst Mach (1838-1916)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Ludwig Josef Johann Wittgenstein
(1889-1951)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Bertrand Arthur William Russell
(1872-1970)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Rudolf Carnap (1891-1970)
(Sursă: Stegmüller)



Albert Einstein înmânează, la aniversarea vârstei de 72 de ani (în 14.03.1951), lui Kurt Gödel și lui Julian Schinger premiul „Einstein"; în mijloc, Lewis E. Strauss (Sursă: Die blaue Mappe)



Gilbert Ryle (al doilea de la stânga) împreună cu Passmore, Partridge și Anderson în anii '50 (Sursă: Die blaue Mappe)



John Langshaw Austin (1911-1960)
(Sursă: Urmson)



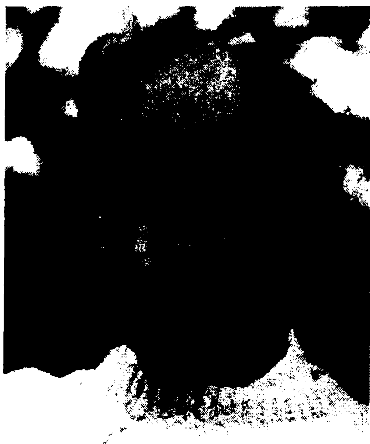
John Rogers Searle (n. 1932)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Willard Van Orman Quine
(1908-2000) (Die blaue Mappe)



Peter Frederick Strawson (n. 1919)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Richard Mervyn Hare (n. 1919)
(Die blaue Mappe)



Robert Nozick (n. 1938)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Michael Anthony Eardley Dummett
(n. 1925) (Die blaue Mappe)



Thomas S. Kuhn (n. 1922)
(Sursă: Die blaue Mappe)



Karl Raimund Popper (1902-1994) în Copenhaga, 1973
(Sursă: Die blaue Mappe)

Wittgenstein și Georg Henrik von Wright (n. 1916), la dreapta
(Sursă: Die blaue Mappe)

2. POZITIVISMUL LOGIC

Jan Riis Flor

Ernst Mach
Părintele Cercului de la Viena

Pozitivismul logic (numit uneori și empirism logic, neopozitivism sau empirism științific) este unul dintre curentele filosofice dominante ale acestui secol. El a fost deosebit de activ în anii '30-'40, suportând însă un puternic recul în anii '50. Unele dintre atitudinile și perspectivele sale fundamentale tipice rezistă, însă, până astăzi.

Pozitivismul logic nu este o școală în sens restrâns, care să aibă, de exemplu, un program clar sau o personalitate conducătoare. Putem vorbi, mai degrabă, despre o structură fundamentală de concepții și poziții, dezvoltată și reliefată în anii interbelici, într-o serie de centre vest-europene sau, într-o măsură mai redusă, americane.

Cel mai important și mai cunoscut dintre aceste centre a fost Cercul de la Viena. În preajma sfârșitului sec. al XIX-lea, printre intelectualii vienezi, a înflorit liberalismul politic și atitudinea empirică „științifică". Una dintre personalitățile marcante a fost fizicianul, istoricul științei și filosoful Ernst Mach (1838-1916), căruia i s-a acordat, în 1895, o catedră specială de „filosofia științelor inductive" la universitatea din Viena.

Mach era un gânditor pozitivist. El susținea că știința ar trebui să se limiteze la formularea unor descrieri cât mai economice și mai exacte ale datului. „Economic" înseamnă, în acest context: a renunța la folosirea unor concepte superflue. Acest principiu al economiei urma să dobândească o mare importanță în pozitivismul logic: știința nu ar trebui să furnizeze decât

descrieri cuprinzătoare, în cadrul cărora necunoscutul să fie redus la cunoscut. În această situație, a explica nu mai este un obiectiv. Știința e preocupată doar de raporturile care funcționează între fenomene. Mach a criticat, din această perspectivă, utilizarea în mecanică a unor concepte precum cele de spațiu absolut, timp absolut sau cauzalitate. Nu există decât interdependențe funcționale, exprimabile cu ajutorul ecuațiilor matematice. Din acest motiv, Mach s-a opus energic concepției critice a fizicii atomice.

În opinia lui Mach, conceperea spațiului ca receptacul supraordonat care ar cuprinde în sine toate lucrurile este o reprezentare metafizică. Ea nu este de nici o utilitate în descrierea datului și a interdependențelor vizibile, și ar trebui, în consecință, să fie abandonată. Spațiul nu este nimic altceva decât totalitatea relațiilor spațiale. Mach susține, în mod corespunzător, că a presupune lucruri persistente în schimbare ar fi o reprezentare metafizică. Un obiect nu ar fi nimic altceva decât un complex relativ constant de calități sau elemente. Mach nu înțelege prin „elemente" atomi în sensul fizic, ci, spre exemplu, proprietăți precum „tare", „roșu", „lung", „rece" etc. Concepția sa amintește de teoria datelor sensibile a empiriștilor britanici. Mach nu ne lămurește, însă, dacă elementele trebuie înțelese ca lucruri singulare sau concepte generale. Înțelegerea conceptului de „element" al lui Mach implică și o altă dificultate. Uneori suntem ispitiți să credem că elementele ar fi calități sensibile (percepții senzoriale sau senzații). Din alte contexte rezultă, însă, că această interpretare nu e suficientă: potrivit lui Mach, distincția dintre fizic și psihic depinde de contextul în care apare un element. Suntem obișnuiți să determinăm un element ca fizic atunci când survine în regularități fizice, după cum obișnuim să caracterizăm un element ca spiritual (legat de conștiință) atunci când survine în regularități psihologice.

Mach trimite la următoarea analogie: în unele contexte, de exemplu când elaborăm proiectul unei case, considerăm suprafața terestră plană, iar în alte contexte, de exemplu când intenționăm să măsurăm circumferința terestră, o considerăm curbată. Constatarea decisivă este că, la o examinare principială, nu există forme distincte ale fiindului, precum nu există nici diferențe specifice între fizic și psihic. O astfel de teorie este numită uneori monism neutru. Russell, unul din gânditorii care au influențat Cercul de la Viena în mod esențial, a dezvoltat în unele dintre lucrările sale un punct de vedere asemănător. Această concepție a jucat un important rol în dezvoltarea, în cadrul pozitivismului logic, a ideii științei unificate.

În afară de Mach există o serie de alți gânditori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și de la începutul secolului XX care au fost atât oameni

de știință cât și „filosofi" și care au influențat considerabil Cercul vienez de mai târziu: Hermann von Helmholtz (1821-94, fizician și fiziolog), Albert Einstein (1879-1955, fizician), Henri Poincaré (1854-1912, matematician) și David Hilbert (1862-1943, matematician).

Geneza Cercului de la Viena

Un grup de tineri oameni de știință se întrunea în fiecare seară de joi, în anii premergători primului război mondial, într-o cafenea vieneză, pentru a dezbate mai ales probleme epistemologice. Printre membrii acestui grup se numărau Philipp Frank (1884-1966), Richard von Mises (1883-1953), Hans Hahn (1879-1934) și Otto Neurath (1882-1945). Mulți dintre ei erau puternic influențați de Mach[1]. Din aceste întâlniri regulate urma să se dezvolte Cercul de la Viena. Moritz Schlick (1882-1936) a preluat, în 1922, catedra înființată inițial pentru Mach. Schlick era pregătit de către Max Planck în fizică teoretică, dar s-a orientat ulterior către probleme de teoria cunoașterii și a științei. El a fost astfel, de exemplu, unul dintre primii care au explicat semnificația filosofică a teoriei einsteiniene a relativității. În jurul lui Schlick au fost organizate, cu participarea a diferiți filosofi și oameni de știință, mai multe runde de discuții și seminarii. Persoane remarcabile care au participat în varii perioade la aceste discuții sunt Otto Neurath, Hans Hahn, Rudolf Carnap, Herbert Feigl (1902-1988), Kurt Gödel (1906-1978), Victor Kraft (1880-1975), Felix Kaufmann (1895-1949), Bela von Juhos (1901-1971), Friedrich Waismann (1896-1959) și Gustav Bergmann (n. 1906). Philipp Frank, înlocuitorul lui Einstein la catedra din Praga, era de asemenea strâns legat de Cerc[2].

În centrul atenției au stat, de pe o poziție empirică și în vederea construirii unei științe unitare, probleme aparținând mai ales de fundamentele matematicii și ale fizicii, dar și întrebarea asupra semnificației filosofice „noii logici" dezvoltate de Frege și de Russell, precum și problemele metodologice.

Geometrie pură și aplicată

Temele discuțiilor purtate în cadrul Cercului de la Viena erau determinate în primul rând de evoluțiile din domeniul matematicii și al fizicii. Pentru a putea să redăm aceste evenimente, trebuie să ne îndreptăm mai întâi privirea

asupra antichității grecești. Euclid a sintetizat în jurul anului 300 î.e.n. cunoștințele geometrice ale epocii într-un sistem axiomatic. Ideea fundamentală era că ar trebui să fie posibilă deducerea tuturor propozițiilor privitoare la raporturi geometrice dintr-un număr restrâns de definiții și principii (axiome și postulate). Într-o deducție nu era permis să se introducă decât fie ceva deja dat prin definiții sau principii, fie ceva demonstrat în temeiul acestora. Propozițiile deduse se numeau teoreme. Geometria euclidiană a devenit un exemplu standard pentru modul cum trebuia construită o știință corectă. Cu cât o știință se apropia mai mult de un sistem axiomatic, cu atât era mai bine privită. În concepția clasică, axiomele unui sistem axiomatic adecvat ar trebui să fie evidente. Aceasta însemna, în primul rând, că ele trebuie să fie sigure și necesarmente adevărate. Însemna însă, totodată, că nu putem alege, într-un domeniu dat, axiome după bunul nostru plac. Axiomele trebuie să fie niște propoziții în temeiul cărora pot fi demonstrate alte propoziții. Ele însele trebuie, pe de altă parte, să apară evidente de la sine, astfel încât să nici nu fie demonstrabile, și nici să nu reclame o demonstrație.

Vreme de mai bine de două mii de ani s-a crezut că s-ar fi găsit în sistemul axiomatic euclidian fundamentul întregii cunoașteri a raporturilor spațiale. Părea permisă, desigur, derivarea a noi teoreme sau elaborarea a demonstrații mai interesante pentru teoreme deja cunoscute, nu însă și dezvoltarea unei geometrii alternative. Apariția unor teorii noneuclidiene în secolul al nouăsprezecelea a fost considerată, așadar, drept un scandal. Era vorba despre sisteme axiomatice care permiteau deducerea unor teoreme aflate în raport de contradicție cu teoreme euclidiene: de exemplu, că suma unghiurilor unui triunghi nu este egală cu suma a două unghiuri drepte.

Am depăși intențiile noastre momentane dacă am discuta raporturile reciproce ale acestor geometrii, și trebuie, pe de altă parte, să spunem că nu există un acord asupra interpretării filosofice a acestor raporturi. În contextul nostru ceea ce contează este faptul că pe baza acestei dezvoltări s-au cristalizat mai multe concepții care aveau să joace un rol important în Cercul de la Viena și în pozitivismul logic. Dacă diferitele geometrii sunt concepute ca științe autonome asupra raporturilor spațiale dintre corpuri, atunci conceperea axiomelor geometrice ca adevăruri evidente devine greu de imaginat. Aceasta are consecințe asupra validității universale a teoriei empiriste a cunoașterii. Geometria a fost, începând încă din antichitate, atuul raționaliștilor. Ea a servit ca exemplu de cunoaștere a unor adevăruri necesare, cunoaștere întemeiată pe rațiunea pură și independentă de experiența sensibilă. Empiriștii

s-au văzut siliţi de dezvoltarea recentă a geometriei să distingă între geometrie pur matematică şi geometrie fizică[3].

Diferitele geometrii axiomatizate sunt concepute, în cadrul discuţiei asupra geometriei pur matematice, ca sisteme formale. În acest proces se face abstracţie de semnificaţia uzuală a expresiilor cuprinse în axiome. Axiomele sunt concepute exclusiv ca reguli de înlocuire a acestor expresii, respectiv simboluri, în sistemul dat: nu există, aşadar, nici un motiv pentru a folosi denumirile „punct", „linie" sau „cerc" mai degrabă decât expresii precum „hu", „hui" sau „hot". Geometria nu este decât un astfel de sistem axiomatic formal. Din acest motiv ar fi derutant să spunem despre geometrie că ar descrie, respectiv ar explica, trăsături ale realităţii.

În cadrul geometriei aplicate, respectiv fizice, trebuie ca semnele sistemelor formale să fie interpretate fizic, astfel încât să devină posibilă măsurarea de lungimi, suprafeţe etc. Din acest punct de vedere, măsura în care o astfel de interpretare este adecvată depinde, pentru empirişti, de experienţă.

Operaţionalism şi convenţionalism

Acest punct de vedere este, după părerea empiriştilor, consolidat şi de dezvoltarea teoriei relativităţii, deoarece teoria generalizată a relativităţii utilizează o geometrie noneuclidiană. Teoria relativităţii a jucat şi pe altă cale un rol esenţial pentru empirişti. Ei au găsit în ea o încurajare pentru a-şi susţine atitudinea fundamentală, după care că nu există cunoaştere *a priori* a naturii (*a priori* = independent de percepţie şi necesar). Ei au considerat, pe lângă aceasta, analiza einsteiniană a simultaneităţii şi mişcării ca fiind, cel puţin în parte, rezultatul unei concepţii empiriste, respectiv operaţionaliste, în spiritul lui Mach. Această atitudine a fost detaliată îndeosebi de fizicianul american Percy Williams Bridgman, printre altele în *The Logic of Modern Physics* (1927). Pe scurt, punctul de vedere operaţionalist afirma că utilizarea, respectiv semnificaţia unui concept fizic, este definită de rezultatele anumitor procese. De exemplu: semnificaţia enunţului „x este mai lung decât y" (x şi y fiind corpuri stabile) este determinată de rezultatul ataşării unui al treilea corp stabil (unitatea de măsură) în mod corespunzător de multe ori la x şi la y – va rezulta că unitatea de măsură poate fi ataşată de mai multe ori la x decât la y. Când poziviştii logici au început, în anii '30, să îşi mute centrele de activitate în America, ei au găsit în operaţionalism un aliat natural. Analiza

lui Poincaré asupra caracterului convențional al geometriei aplicate în fizică a dobândit, la rândul ei, o mare importanță pentru adepții pozitivismului logic. Această analiză susține, în linii mari, că alegerea geometriei aplicate într-o teorie fizică nu depinde decât de convenție. Putem alege o geometrie euclidiană sau noneuclidiană, cu condiția să modificăm formulările legilor naturale cuprinse în teorie.

O circumstanță suplimentară a contribuit și ea la schimbarea înțelegerii idealului axiomatic al științei. S-a dovedit că putem genera, respectiv ordona, cunoștințele dintr-un anumit domeniu cu ajutorul a diferite mulțimi de propoziții folosite ca axiome, astfel încât să obținem enunțuri sub formă de axiome, care au fost, sub o formă diferită, simple teoreme. Acesta e un alt motiv pentru care axiomele nu au mai fost privite ca adevăruri de la sine evidente.

În legătură cu acestea trebuie să menționăm o a treia circumstanță care a jucat un rol important pentru pozitivismul logic, și îndeosebi pentru Carnap. Din tratarea sistemelor axiomatice ca sisteme formale pure s-a dezvoltat, în principal ca urmare a activității și influenței lui David Hilbert, o disciplină distinctă, teoria demonstrației sau metamatematica. În cadrul acesteia sunt studiate diferite proprietăți (precum consistența și decidabilitatea) ale sistemelor deductive, rolul fundamental revenind distincției între sistemul formal studiat (i.e. o teorie matematică formalizată) și regulile folosite în investigația metamatematică. Aceste idei au influențat în mod semnificativ distincția lui Carnap dintre limbajul-obiect și metalimbaj.

Tractatus-ul lui Wittgenstein avea să dobândească o mare importanță în formarea unei concepții asupra esenței logicii. Dificila lucrare a fost de mai multe ori prelucrată în cadrul Cercului, iar unii membri (Schlick, Waismann, Feigl) au avut mai multe întrevederi cu Wittgenstein. Concepția acestuia asupra filosofiei ca activitate și nu ca doctrină a dobândit astfel o certă influență, îndeosebi asupra lui Schlick și Waismann.

De la Cercul de la Viena la pozitivismul logic

Un congres internațional desfășurat în 1929 la Praga avea să ofere Cercului de la Viena ocazia de a se manifesta în mod public și de a se profila ca orientare filosofică. Neurath, Hahn și Carnap au redactat, cu sprijinul lui Waismann și Feigl[4] o scurtă scriere dedicată lui Schlick și purtând titlul *Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis*, în care expuneau istoria

și pozițiile fundamentale ale cercului. În următorul deceniu au avut loc contacte și colaborări cu o serie de grupuri și orientări mai mult sau mai puțin înrudite. Au fost organizate numeroase congrese internaționale. Revista *Erkenntnis* (1930-38), editată de Carnap și Reichenbach, a devenit purtătorul de cuvânt al mișcării. Au apărut alte importante serii de publicații (dintre care *Einheitswissenschaft* și *International Encyclopedia of Unified Science*).

Dintre grupările cu care Cercul de la Viena a întreținut legături se cuvine să amintim, mai întâi de toate, Grupul de la Berlin. Acesta era organizat în „Societatea pentru filosofie științifică", printre ai cărei membri se numărau Hans Reichenbach (1891-1953), Walter Dubislav (1895-1937), Kurt Grelling (1886-1942?), Richard von Mises (1883-1953) și Carl G. Hempel (n. 1905). O certă înrudire exista între cerc și tradiția analitică britanică, dezvoltată atât pornind de la Moore și Russell, cât și sub influența *Tractatus*-ului lui Wittgenstein (F.P. Ramsey, L.S. Stebbing, John Wisdom, C.D. Broad). Cel mai vizibil și mai consecvent pozitivist logic era, însă, A.J. Ayer (1910-1989). Colaboratori mai mult sau mai puțin apropiați ai Cercului erau Jorgen Jørgensen (1894-1969) în Danemarca, Eino Kaila (1890-1958) în Finlanda și Arne Næss (n. 1912) în Norvegia. Axel Hägerström (1868-1939) și Adolf Phalén (1884-1931) au dezvoltat, la Uppsala (Suedia), o concepție antimetafizică, conceptual-analitică, a filosofiei. Trebuie să amintim și fructuoasele contacte întreținute cu o serie de importanți logicieni și filosofi polonezi, care urmăreau cu interes dezvoltarea logicii formale și aplicarea acesteia în analiza complexelor de probleme filosofice. O influență pătrunzătoare, chiar și asupra lui Carnap, a avut îndeosebi definiția semantică a conceptului de adevăr, propusă de Alfred Tarski.

Schlick a fost asasinat în 1936, iar Cercul s-a dizolvat definitiv în 1938, o dată cu alipirea Austriei la *Reich*-ul lui Hitler. Mulți erau deja emigrați, pe de o parte pentru că unii dintre ei erau evrei și, pe de altă parte, pentru că lucrările și scrierile lor erau batjocorite și numite de către național-socialiști drept „bolșevism cultural". Cei mai mulți s-au îndreptat spre Statele Unite, unde au găsit o reședință durabilă, respectiv o nouă patrie. În anii '30 s-a dezvoltat, încetul cu încetul, o importantă conlucrare cu filosofi americani dominanți, îndeosebi cu Ernest Nagel (1901-1985) și Charles W. Morris (1901-1979)[5]. Afluxul de adepți ai pozitivismului logic a dobândit, în conexiune cu tradiția pragmatistă americană, o imensă importanță pentru creșterea interesului legat de analiza logică și teoria științei, și, nu în ultimul rând, pentru reflecțiile metodologice privitoare la psihologie și sociologie[6]. Exagerând puțin, putem spune că național-socialismul poartă vina faptului

că empirismul logic a devenit mai târziu preponderent o orientare filosofică anglo-saxonă.

O concepție științifică asupra lumii

Cercul de la Viena și mișcarea pozitivismului logic nu erau marcate de o atitudine (*Weltanschauung*) sau de concepție politică univocă. Neurath, pionier și organizator, susținea că mișcarea are o funcție politică sau socială, și că e bine să o aibă. Carnap împărtășea, până la un anumit punct, această opinie. Majoritatea membrilor susțineau, însă, că mișcarea ar trebui să fie neutră politic și să se dedice temelor pur științifice[7]. Următoarele citate din *Wissenschaftiliche Weltauffassung*, precum și prefața lui Carnap la *Logischer Aufbau der Welt*, pot să ne ofere o impresie privitoare la această atitudine[8]:

„Întărirea tendințelor metafizice și teologizante, care se afirmă astăzi în numeroase asociații și secte, în cărți și reviste, în prelegeri și cursuri universitare, pare să provină din energicele lupte sociale și economice ale prezentului. Una dintre tabere, cramponându-se, pe tărâm social, de trecut, protejează și convingerile învechite, adeseori de mult depășite în ce privește conținutul, ale metafizicii și teologiei. Cealaltă tabără, din Europa Centrală, orientată spre noua epocă, abandonează aceste convingeri și se așează pe terenul științei empirice. Această evoluție depinde în mod reciproc de dezvoltarea procesului modern de producție, care dobândește o structură tot mai mașinală și lasă tot mai puțin loc pentru reprezentări metafizice. Ea are legătură și cu dezamăgirea unor largi mase cu privire la atitudinea celor ce predică învățăturile metafizice și teologice depășite. Astfel se face că masele resping astăzi, în multe țări, mai conștient ca niciodată, aceste învățături și înclină, în concordanță cu convingerile lor socialiste, spre o concepție telurică, empiristă. Materialismul ar fi fost, altădată, expresia acestei concepții. Empirismul modern a surmontat însă, între timp, unele forme insuficiente, și a dobândit o formulare definitivă prin concepția sa științifică asupra lumii.

Astfel înțelegerea științifică a lumii se apropie de viața prezentă. O amenință, bineînțeles, agresiuni și lupte grele. Există cu toate acestea mulți care nu abandonează cauza, ci, ținând cont de situația sociologică prezentă, privesc cu speranță spre dezvoltările viitoare. Evident că nu toți susținătorii concepției științifice asupra lumii vor fi luptători. Unii, bucuroși de singurătate, vor duce o existență retrasă pe culmile glaciale ale logicii. Poate că alții vor manifesta chiar dispreț față de amestecul cu masele și vor regreta „trivializarea" inevitabilă în momentul popularizării științei. Dar și realizările lor se înscriu în dezvoltarea istorică. Trăim în epoca în care spiritul concepției științifice asupra lumii penetrează

tot mai mult formele vieții personale și publice, ale învățământului, educației și arhitecturii și ajută la structurarea vieții economice și sociale după principii raționale. Concepția științifică asupra lumii slujește vieții, iar viața și-o asumă"[9].

„Nu putem ascunde faptul că orientările filosofico-metafizice și religioase care se opun convingerilor noastre recâștigă tocmai astăzi o puternică influență. Ce ne asigură, totuși, că vom satisface pretenția noastră de claritate, de știință eliberată de metafizică? Răspunsul vine din sesizarea (credința) faptului că forțele dușmane nouă aparțin trecutului. Simțim o înrudire internă a atitudinii care stă la baza activității noastre filosofice cu atitudinea spirituală care se manifestă actualmente în domenii cu totul diferite de al nostru. Simțim această atitudine în curentele artistice, îndeosebi în arhitectură, precum și în mișcările care încearcă să de un sens vieții umane, anume viații personale și comunitare, educației, instituțiilor în general. În toate acestea simțim aceeași atitudine fundamentală, același stil de gândire și de creație. Aceasta este mentalitatea care țintește pretutindeni la claritate, dar recunoaște totodată țesătura niciodată pe deplin transparentă a vieții, care întreprinde cu grijă structurările de amănunt, dar urmărește în același timp simplitatea întregului, care țintește la solidaritate interumană și, totodată, la libera dezvoltare a individului. Credința că această mentalitate este hărăzită pentru viitor constituie mobilul activității noastre"[10].

Poziția antimetafizică

Membrii Cercului de la Viena nu erau, evident, de aceeași opinie în toate privințele, nici măcar în toate problemele filosofice esențiale. Existau astfel în interiorul grupului considerabile diferențe între Schlick, Neurath și Carnap. Această circumstanță se evidențiază și mai puternic dacă extindem investigația asupra întregului pozitivism logic. Punctele de vedere și concepțiile tratate în continuare au întrunit, însă, în foarte mare măsură consensul grupului.

Cea mai marcantă trăsătură a Cercului de la Viena o constituie, probabil, poziția antimetafizică[11]. Aceasta este, din punctul de vedere al istoriei ideilor, o continuare a concepțiilor filosofilor iluminiști francezi și britanici, precum și a pozitivismului sec. al XIX-lea. După înființarea și instituționalizarea unei serii de științe în secolele XVIII-XIX, predomina credința că orice domeniu sau aspect ar putea și ar trebui să fie supus unei tratări științifice. Aceasta înseamnă implicit că matematica și științele naturii (în special fizica) au fost privite ca exemple-model pentru modul în care ar trebui să se desfășoare activitatea științifică. Această atitudine nu lasă loc pentru filosofie în sensul de

cunoaștere a unui domeniu special al realității, respectiv în sensul unei înțelegeri cu totul particulare a realității și a existenței ca atare. Metafizica este însă, după părerea pozitiviștilor, o astfel de încercare. Iar o realitate inaccesibilă din principiu experienței nu poate să existe. Nu este posibilă, în consecință, o formă de cunoaștere validă care să depășească rațiunea și experiența din domeniul științific. Orice formă de metafizică urma, așadar, să fie respinsă, printr-o polemică marcată uneori chiar de agresivitate[12].

Adevăr și sens

Metafizica nu a fost doar respinsă ca eronată și nefolositoare. Ea a fost literalmente catalogată ca lipsită de sens. Această apreciere a rezultat dintr-o anumită înțelegere a limbajului care constituie, din punct de vedere filosofic, cea mai importantă caracteristică a pozitivismului logic. *Tractatus*-ul lui Wittgenstein a dirijat îndeosebi înțelegerea sensului propozițional și, în acest cadru, mai ales două elemente – pe de o parte înțelegerea necesității: orice necesitate (orice propoziție tautologică adevărată sau falsă) este determinată exclusiv de regulile compunerii simbolurilor și nu are nimic de a face cu realitatea. În concordanță cu aceasta, matematica a fost înțeleasă ca o știință ale cărei caracteristici se suprapun, în principiu, cu cele ale logicii, nu toți pozitiviștii logici fiind, însă, adepți ai logicismului în sens strict[13]. Pe de altă parte, teza wittgensteiniană potrivit căreia sensul unei propoziții este determinat de condițiile de adevărului a fost interpretată de Cercul de la Viena într-un mod empirist. Condițiile de adevăr ar trebui, așadar, să fie reductibile la datele imediate ale simțurilor, exprimate în propoziții empirice. Acest gen de concepție este legată de termeni precum criteriul verificaționist al sensului sau teoria verificaționistă a sensului – exprimate (oarecum imprudent), la începutul dezvoltării pozitivismului logic, prin sloganul „sensul unei propoziții constă în metoda verificării ei”[14].

În încercarea de a formula mai precis această concepție au fost întreprinse, între anii ’30 și ’50, o serie de modificări și corecturi ale formulărilor inițiale mai radicale. Trebuie însă să acceptăm că speranța de a găsi o formulare precisă și sutenabilă a fost abandonată, cu toate că mulți au păstrat atitudinea fundamentală.

Este important să reținem ceea ce a determinat aceste modificări și corecturi: dorința de a obține o distincție principial clară și limpede, care să permită clasificarea, pe de o parte, a tuturor propozițiilor logicii, matematicii

și științelor naturale, precum și a tuturor propozițiilor formate după modelul acestora, ca înzestrate cu sens, și, pe de altă parte a tuturor celorlalte propoziții ca lipsite de sens. Cercul de la Viena urmărea, în mod distructiv, să respingă și să excludă ca nonsens orice speculație metafizică, pentru a pregăti, constructiv, calea unei noi aprofundări și extinderi a științelor. Distincția ar trebui să decurgă astfel încât ambele poziții ale oricărei probleme metafizice tradiționale să apară ca lipsite de sens. De exemplu: dacă susținem că ne referim prin expresia „Dumnezeu" la ceva ce transcende experiența, atunci propozițiile „Există Dumnezeu" și „Nu există Dumnezeu" ar trebui să fie, ambele, complet lipsite de sens[15]. Din acest motiv, critica internă adresată formulărilor criteriului verificaționist al sensului propozițional a privit mai ales faptul că acestea ar fi prea largi, respectiv prea restrânse. Dacă o formulare admitea propoziții precum „Ceva se ivește din nimic" sau „Realitatea este absolutul" ca înzestrate cu sens, ea era prea largă. Dacă excludea propoziții precum „Electronii au sarcini egale", „În Atena antică trăiau aproximativ 100 000 oameni" sau „Există o substanță care tratează cancerul", ea era prea restrânsă.

Propoziții analitice și sintetice

Pentru a reda structura conceperii sensului propozițional trebuie să introducem anumite distincții. Există, mai întâi, diferența dintre propozițiile analitice și cele sintetice. Terminologia provine de la Immanuel Kant (1724-1804), iar sensul distincției, de la David Hume (1711-1776). O propoziție este analitică dacă valoarea ei de adevăr este condiționată doar de expresiile și simbolurile pe care le conține. Toate celelalte propoziții înzestrate cu sens sunt sintetice. Ca exemple de propoziții analitice am putea numi: „Un dreptunghi este un patrulater" sau „Eu sunt copilul tatălui meu și al mamei mele". Expresia „dreptunghi" poate fi analizată ca „patrulater cu unghiuri drepte". Prima propoziție poate, prin urmare, să fie astfel formulată: „Un patrulater cu unghiuri drepte este un patrulater". O astfel de propoziție, având forma „Un A care este P este un A" este întotdeauna adevarată, indiferent de expresiile prin care înlocuim simbolurile A și P (presupunând că asocierea expresiilor are sens). Exemple de propoziții sintetice: „Mama mea și tatăl meu sunt căsătoriți", „Este săpun în chiuvetă", „Germanii iubesc ordinea". Dacă este sau nu adevărat că germanii sunt iubitori de ordine, nu putem stabili printr-o analiză a expresiilor „germani"

și „iubitori de ordine". Un caz particular de propoziții analitice îl constituie tautologiile sau contradicțiile logicii propoziționale, a căror valoare de adevăr e strict determinată de regulile pentru utilizarea conectorilor. (Termenul „analitic" este uneori folosit într-un astfel de sens încât nu pot fi numite analitice decât propozițiile adevărate, negațiile propozițiilor analitice numindu-se atunci contradicții. Sfera conceptului este, în acest caz, mai largă decât mulțimea enunțurilor logic contradictorii)

Ideea principală deja amintită – că necesitatea nu privește realitatea – poate fi astfel reformulată: toate propozițiile necesare sunt analitice și viceversa. La acestea se adaugă ideea – dogmă dominantă a multor filosofii încă din antichitate – că orice cunoaștere necesară este independentă de experiență sau *a priori*. Adepții pozitivismului logic afirmă, prin aceasta, că orice cunoaștere dependentă de experiență (empirică sau *a posteriori*) este sintetică, și reciproc. Kant identifică și el independența de experiență (aprioricitatea) cu necesitatea. El afirmă, însă, că ar exista propoziții sintetice independente de experiență și necesare. Simplificând putem exprima în contextul de față această idee astfel: Kant susținea că există premise ale cunoașterii științifice care nu sunt nici analitice, nici sintetice și empirice. El avea, la rândul lui, un interes metafizic, și intenționa să limiteze cunoașterea

	Cunoaștere a priori (independentă de experiență)	**Cunoaștere a posteriori** (empirică, adică dependentă de experiență)
Propoziție analitică (propoziție, a cărei valoare de adevăr este determinată prin expresiile sau simbolurile pe care le include)	Cunoaștere necesară	
Propoziție sintetică (propoziție cu sens, care nu este analitică)		Cunoaștere nonnecesară

Adepții pozitivismului logic divizau toate propozițiile cu sens în propoziții analitice și sintetice, precum și în enunțuri a priori și empirice. Diagrama reprezintă raporturile reciproce ale diferitelor tipuri de propoziții. Diviziunea provine de la Kant, care accepta însă posibilitatea unei cunoașteri sintetice a priori – posibilitate pe care pozitiviștii logici au contestat-o, considerând că metafizica e lipsită de sens.

științifică indicând segmentele nejustificate în mod rațional ale unor filosofii tradiționale. Punctul de vedere kantian oferă însă, într-un anumit sens, posibilitatea de a da filosofiei teoretice un domeniu special, și anume cercetarea premiselor științei și a interdependenței acestora cu aparatul cognitiv uman. Pozitivismul logic respinge, dimpotrivă, această posibilitate. O cercetare a cunoașterii umane este fie empiric-științifică (psihologică, sociologică, istorică), fie o investigație logică asupra metodelor, teoriilor și conceptelor științifice.

În contrast cu numeroși empiriști precedenți, ideile adepților pozitivismului logic nu erau atașate de o concepție strictă asupra apariției și dezvoltării reale a cunoașterii. Din acest motiv a fost întreprinsă o distincție teoretică strictă între contextul descoperirii și contextul justificării unei cunoștințe. Pozitivismul logic nu au ignorat, prin aceasta, faptul că factori precum intuiția, tradiția sau sentimentele pot juca un rol important în geneza unei idei. Ei au acceptat fără rezerve că raporturile sociale diferite au o importanță teoretică și practică decisivă în dezvoltarea unui conținut de cunoaștere. Ei nu au afirmat, de obicei, nici că există un traseu logic direct de la observație la teoria explicativă[16]. Au insistat însă asupra faptului că pentru fundamentarea unei ipoteze, respectiv a unei teorii, nu este necesară decât analiza a două circumstanțe: pe de o parte a proprietăților logico-semantice ale teoriei, pe de altă parte, a întrebării dacă poate fi obținută o raportare la observații și, dacă da, în ce fel.

Verificabilitatea

Vom trata în cele ce urmează principiul verificaționist al determinării propozițiilor cu sens. Problematica poate fi redată pe baza unor exemple simplificate. Se pare că putem spune în mod justificat că se poate stabili prin simpla utilizare a ochilor și urechilor, așadar prin percepție directă, că este zăpadă pe stradă, că soarele strălucește sau că prețul petrolului a crescut. Este, dimpotrivă, din cale afară de puțin probabil să putem stabili pe aceeași cale că o depresiune aeriană se îndreaptă dinspre Atlantic spre Europa Centrală, că soarele are un diametru de 1 390 000 km sau că Germania traversează o perioadă de avânt economic. Cum putem, însă, să stabilim fapte și stări de fapt ce țin de ultima categorie? Pare evident că aceasta decurge în temeiul unor fapte direct perceptibile. Astfel de propoziții se numesc direct verificabile, respectiv propoziții observaționale. Ideea fun-

damentală a principiului verificaționist este că o propoziție care privește, în mod evident, stări de fapt reale (o propoziție sintetică) nu este înzestrată cu sens decât dacă putem stabili în temeiul unor observații dacă ea este sau nu credibilă. Într-o formulare relativ liberă putem explica principiul astfel: din punct de vedere empiric (teoretic, cognitiv), o propoziție neanalitică este înzestrată cu sens numai atunci când ea este fie direct verificabilă, fie este derivată logice din propoziții direct verificabile.

La unii pozitiviști logici întâlnim o anumită neclaritate în privința înțelegerii principiului în calitate fie de definiție a propozițiilor empirice (cognitive), fie de criteriu al completitudinii semantice empirice (cognitive). Vom trata principiul verificaționist în calitate de criteriu. Conceptul de sens empiric (cognitiv) delimitează faptul că intră în discuție propoziții care pot avea valori de adevăr și prin care se asertează, respectiv se afirmă, ceva despre realitate, spre deosebire de propozițiile care servesc, de exemplu, spre a cere, a mulțumi sau a saluta. Nu există, așadar, o identitate între „completitudine semantică empirică" și „inteligibilitate" în sens uzual. Nu se contestă, astfel, faptul că expresiile poetice pot fi inteligibile sau că poezia poate fi valoroasă. Un enunț poetic poate exprima dispoziții și sentimente, dar el nu tratează despre realitate și nu poate, în consecință, să fie adevărat sau fals.

Discursul pozitivismului logic rezidă în primul rând în teoretizarea sensului propozițional. Patru aspecte ne vor ajuta, în cele ce urmează, să redăm dezvoltarea principalelor sale teze.

Limbaje artificiale

Survin, mai întâi, anumite dificultăți în delimitarea propozițiilor analitice. Pare să putem spune cu îndreptățire că o propoziție precum „Ori ninge, ori nu ninge" nu comunică nimic despre realitate. Dacă înțelegem utilizarea lui „ori ... ori" constatăm, fără să fie nevoie să aflăm nimic despre starea vremii, că propoziția este adevărată. Cum putem, însă, să delimităm astfel de propoziții, unde apar așa-numiții „conectori logici", de restul propozițiilor? Câteva exemple ale altor tipuri de propoziții pot contribui la înțelegerea altui aspect al acestei problematici. „Mama lui Peter este o femeie" va părea oricui un adevăr trivial, de îndată ce am înțeles expresiile „mamă" și „femeie". Aici nu sunt decisivi conectorii logici, ci semnificația așa numitelor expresii descriptive, precum „mamă" și „femeie". Cum putem însă decide, în general, raporturile reciproce ale semnificațiilor unor astfel de expresii? Trebuie să

luăm în considerare, pe deasupra, faptul că expresiile descriptive sunt deseori vagi și polisemice. Putem, în sfârșit, să întrebăm cum ar trebui abordate enunțuri precum „Vaca naște numere prime" sau „Conștiința lui Peter este rotundă". Suntem ispitiți să le respingem ca simplu nonsens, înzestrat, în situația cea mai fericită, cu o anume valoare distractivă. De ce sunt ele însă lipsite de sens? Ele nu conțin, în fond, nici un fel de expresii „metafizice" incomprehensibile. Putem spune că nonsensul rezultă dintr-o confuzie nepermisă între categorii. Cum determinăm însă categoriile acceptate și felul în care pot fi ele compuse?

Cea mai influentă critică adresată distincției absolute între propoziții analitice și sintetice provine de la pragmatiști, îndeosebi de la Quine. Numeroși adepți ai pozitivismului logic au oferit acestei critici o întâmpinare pozitivă, ceea ce a contribuit la fuziunea, petrecută în anii '50-'60, a tradiției logico-pozitiviste cu pragmatismul american. „Aripa Carnap" a încercat, dimpotrivă, să depășească dificultățile sesizate pentru a salva distincția analitic/sintetic. Acest lucru a decurs prin limitarea domeniului ei de valabilitate la așa numitele limbaje artificiale (construite). Ideea principală a limbajelor artificiale este indicarea unor reguli clare care să statueze când este permisă o compunere de semne. Sunt urmărite, pe lângă aceasta, univocitatea și independența de context a semnelor folosite, astfel încât să nu existe semne vagi. Într-o limbă obișnuită, precum germana sau chineza, există o multitudine de semne echivoce. Cuvântul german „*verlegen*" poate să semnifice fie timiditatea, fie publicarea unei opere literare, fie așezarea unui obiect astfel încât să nu-l mai putem găsi, fie instalarea de cabluri în subteran sau într-o clădire, fie, în sfârșit, mutarea unei întreprinderi dintr-un loc în altul. Majoritatea cuvintelor sunt vagi în mod similar. Există situații în care nu e limpede dacă o expresie poate sau nu să fie folosită. În sfârșit, ceea ce spunem printr-un enunț depinde de contextul în care îl pronunțăm. Enunțul „Te iubesc" are, astfel, conținuturi diferite, dependente de persoana care îl rostește. Într-un limbaj construit există reguli explicite privitoare la tipurile de cuvinte care pot apărea în cadrul său și la modul cum se pot obține din aceste cuvinte, respectiv semne, enunțuri cu sens. Scopul este ca într-un astfel de limbaj să nu poată apărea nelămuriri cu privire la statutul de cuvânt logic al unei expresii: cuvintele logice ar fi prestabilite prin enumerare. Nu pot apărea nici nelămuriri privitoare la raporturile dintre semnificațiile propozițiilor descriptive, deoarece aceste semnificații sunt, la rândul lor, prestabilite. În sfârșit, compunerile de cuvinte precum „Vaca naște numere prime" sunt excluse dintru început, parțial în același mod în

care regulile gramaticii limbii române exclud un enunț precum „La tine Ion merge".

Caracteristicile filosofiei

Acest traseu ideatic propune o problemă legată de un al doilea aspect mult discutat al înțelegerii limbajului. Problema poate fi redată astfel: care este natura considerațiilor implicate în construirea unui limbaj și cum alegem între mai multe limbaje artificiale? Putem întreba, corespunzător, care este natura formulării de mai sus a teoriei limbajului. Această problemă privește, în general, interogația asupra esenței filosofiei și asupra felului în care pozitivismul logic înțelegea propriile sale reflecții.

Pornind de la criteriul verificaționist al sensului propozițional este întreprinsă o distincție între trei specii de enunțuri: propoziții care nu manifestă nici un fel de sens logic sau cognitiv-empiric, propoziții analitice și, în fine, propoziții sintetice, înzestrate cu sens empiric. În care dintre aceste grupuri trebuie să încadrăm formularea principiului verificaționist? Par să intervină anumite particularitați, indiferent unde încadrăm principiul. El nu poate, evident, să fie sintetic. În acest caz ar trebui să putem verifica corectitudinea principiului prin experiență și am avea, așadar, nevoie de alte criterii ale coerenței. Aceasta ar fi însă absurd, deoarece principiul pretinde să fie el însuși criteriul coerenței. Ar fi, pe de altă parte, de mirare ca însuși principiul coerenței să fie lipsit de sens. Și totuși, concepția *Tractatus*-ului wittgensteinian asupra filosofiei, potrivit căreia filosofia este o activitate și nu o colecție de teoreme, a dobândit în anii '20 o anumită aprobare din partea Cercului de la Viena. Încercarea de a construi teoreme filosofice ar produce, inevitabil, nonsensuri. Neurath a tratat însă, întotdeauna, această atitudine într-un mod extrem de critic, iar sub influența lui Carnap, s-a generalizat în cele din urmă concepția după care principiul verificaționist ar trebui înțeles, în raport cu distincția dintre propoziții analitice și sintetice, ca principiu *metalingvistic*, ca principiu al utilizării semnelor sau cuvintelor unei limbi. Ca atare, principiul verificaționist ar trebui să fie tratat, practic, ca propunere de definiție, ca încercare de a stabili științific uzul cel mai eficient al limbajului[17]. Acest fapt nu a rămas fără consecințe asupra înțelegerii de sine a filosofiei. Filosofia a fost concepută, pe de o parte, ca analiză logică a limbajului științific, iar construcția sistemelor lingvistice ca instrument al acestei analize. Pe de altă parte, alegerea definițiilor sau a limbajelor

artificiale (construite) a fost importantă din motive practice (eficiență, simplitate, comoditate)[18]. Câta vreme astfel de reflecții au fost considerate relevante sub raport filosofic, determinarea explicită și clară a conceptului de filosofie a devenit din ce în ce mai problematică[19].

Observabilitatea directă

Problemele numite indică faptul că pentru pozitivismul logic a devenit mai dificil, într-o privință, să susțină delimitarea strictă a metafizicii de știință (care era pentru ei inacceptabilă), respectiv de filosofia acceptabilă. O altă problemă, având consecințe similare, intervine în discutarea unui al treilea aspect esențial al concepției asupra limbajului: determinarea relației în care trebuie să stea o propoziție față de propozițiile direct verificabile, pentru a avea sens empiric.

Vom ilustra, mai întâi, problema cu ajutorul unei formulări radicale a principiului verificaționist. Cerința strictă ar fi ca o propoziție cu sens empiric să fie derivabilă, în sens logic, dintr-un număr finit de propoziții experimentale. De exemplu, propoziția „Federația Germană este stabilă economic" poate fi derivată, în primă instanță, din propoziții precum „Balanța comercială este excedentară", „Rata anuală a inflației este de 0.5%" sau „Întreprinderile manifestă disponibilitatea de a investi". Presupunând că nu considerăm deja aceste propoziții ca fiind direct verificabile, ele trebuie să fie deductibile din propoziții mai apropiate de verificarea directă, precum „Federația Germană a exportat anul trecut automobile în valoare de două miliarde de mărci" sau „Un litru de lapte costă astăzi tot atât de mult cât în urmă cu un an" sau „La Daimler-Benz urmează să se introducă un nou sistem CAD/CAM". Unele dintre aceste propoziții trebuie, eventual, să fie la rândul lor derivate ș.a.m.d. O lege ipotetică a naturii trebuie, analog, să fie deductibilă din propoziții experimentale. Legea atracției terestre ar putea fi formulată, oarecum derutant și mult simplificat, astfel: „Un sistem fizic lăsat liber, aflat în apropierea suprafeței terestre, se va mișca în direcția centrului Pământului". Această lege ar trebui, potrivit versiunii radicale a principiului verficaționist, să rezulte din propoziții de tipul „Această piatră lăsată liberă cade spre Pamânt", „Această frunză lăsată liberă cade spre Pamânt" etc., ceea ce nu este posibil. Nu putem deduce o propoziție generică precum cea asupra atracției terestre sau o propoziție precum „Federația Germană este stabilă economic" (ca propoziție sintetică) dintr-un număr finit de propoziții experimentale, ceea ce este, evident,

o adevărată problemă. În conformitate cu poziția fundamentală a pozitivismului logic, un astfel de criteriu al sensului trebuie considerat mult prea restrâns. S-a încercat să se depășească problema prin slăbirea exigențelor impuse relației dintre propozițiile direct verificabile și celelalte propoziții înzestrate cu sens empiric, dar dilema a persistat. De fiecare dată când standardele au fost ridicate suficient cât să excludă propozițiile metafizice, ele au exclus și teoreme ale unor științe recunoscute. De câte ori pretențiile au fost atât de laxe încât să accepte toate propozițiile științifice relevante, ele nu au mai exclus nici propozițiile metafizice. Această dilemă a constituit una dintre cele mai importante elemente care i-au împins pe pozitiviștii logici în dificultăți provenite din propria lor atitudine fundamentală.

Situația a fost complicată suplimentar printr-o temă delicată. Pentru a delimita propozițiile înzestrate cu sens empiric trebuie nu doar să indicăm relația în care ele trebuie să se afle cu propozițiile direct verificabile, ci și care propoziții ar trebui considerate direct verificabile. Ajungem astfel la cea de-a patra circumstanță discutată în legătură cu înțelegerea sensului propozițional. Este evident că există o diferență considerabilă între a considera una sau alta dintre următoarele propoziții ca direct verificabilă: „Simt o suprafață aspră", „Simt o bucată de scoarță", „Aceasta este o bucată de scoarță", „Aceasta este o bucată de scoarță de stejar", „Aceasta este o bucată din scoarța unui stejar canadian vechi de opt sute de ani". Această întrebare a provocat neînțelegeri considerabile în interiorul Cercului de la Viena. Unii, precum Schlick, erau de părere că propozițiile direct verificabile trebuie să se raporteze la conținutul percepției senzoriale. Acest fapt a fost interpretat în sensul că propozițiile experimentale trebuie să fie de tipul „Văd acum o pată albastră alungită". „Simt acum un gust dulce", „Aud acum un mormăit". Aceasta este o încercare de a construi cunoașterea științifică pe un fundament fenomenalist. Alții – în primul rând Neurath, mai târziu și Carnap – considerau că propozițiile experimentale ar trebui să se raporteze la proprietăți și relații perceptibile între lucruri, precum „Acest dulap este negru", „Această tijă este mai lungă decât cealaltă". Această controversă poate fi înțeleasă și ca expresie a unei alte dileme înfruntate de pozitivismul logic. Se dorea, pe de o parte, ca fundamentul cert și neîndoielnic al cunoașterii științifice să fie detectat în experiența sensibilă. Cum știm însă cu toții, este posibil să emitem observații eronate în temeiul perceperii unor lucruri cât se poate de comune: credeam că tocmai l-am zărit pe bunul nostru prieten Peter, dar în realitate era vorba despre o persoană cu totul necunoscută, sau credeam că paharul ar conține o băutură răcoritoare, dar în realitate nu conținea decât apă colorată. Acest lucru este bine cunoscut

din procedura de audiere a mărturiilor și este mereu și mereu folosit de scriitorii de romane polițiste și de regizorii filmelor de același gen. (Unii au tras de aici concluzia că nu am putea niciodată să știm dacă o propoziție precum „Eu am un cap" este adevărată). Mulți empiriști au fost de părere că, pentru a oferi cunoașterii științifice un fundament solid, ne putem înșela în observații, dar nu și în raport cu caracterul propriei percepții senzoriale. Mă pot înșela în raport cu paharul de pe masă, dar nu mă pot înșela în privința faptului că, strict optic, am perceput ceva roșu. Numeroase obstacole insurmontabile se opun dorinței de a da cunoașterii științifice un fundament fenomenalist. În acest context e suficientă simpla observație că nu se poate stabili nici o legătură cu fundamentul experimental și observațional pe care se sprijină în realitate toate științele naturale. Ele utilizează în permanență, respectiv presupun dintru început, faptul că putem avea cunoștință de circumstanțe precum: acest voltmetru se află pe masă, acest cilindru este atașat la această tijă, această bucată de fier este înfășurată cu sârmă de cupru.

Astfel ajungem pe celălalt versant al dilemei: adepții pozitivismului logic încercau să furnizeze fundamentul cunoașterii științifice. Linia Neurath/ Carnap a devenit dominantă în decursul anilor '30. Nu s-a reușit însă să se arate cum putem, în acest caz, să delimităm propozițiile experimentale într-un mod efectiv și nonarbitrar.

Fizicalism și știință unitară

În spatele încercărilor pozitiviștilor logici se ascundea dorința de a face expresiile conținute în propozițiile observaționale și în regulile compunerii acestora (limbajul observațional) accesibile intersubiectiv, astfel încât ele să fie suficiente pentru descrierea fundamentelor experimentale și observaționale ale fizicii. Această exigență era legată de dorința de a arăta că toate propozițiile înzestrate cu sens din cadrul științelor empirice (așadar și din cadrul istoriei, psihologiei, sociologiei) ar putea fi formulate cu ajutorul unor expresii utilizate în fizică. Această concepție se numește fizicalism. Semnificația acestei atitudini poate fi ilustrată în raport cu psihologia. În psihologie folosim, de regulă, o serie de expresii care desemnează, în înțelesul lor obișnuit aptitudini, trăsături de caracter, dispoziții, sentimente, senzații etc., așadar expresii precum „inteligent", „pedant", „durere de cap", „teamă" etc. Ideea ar fi că fiecărui enunț psihologic (înzestrat cu sens) i-ar corespunde mai multe enunțuri formate exclusiv din expresii fizice. De exemplu:

enunțului „Peter suferă de o durere de măsea" îi corespunde un grup de propoziții care conține, printre altele, enunțuri precum „În sistemul nervos central al lui Peter se desfășoară procese de felul ...", „Peter emite strigăte de durere de fiecare dată când îi atingem obrazul" sau „Peter răspunde la întrebarea asupra stării sănătății sale prin: «mă dor dinții»". Această traducere „schematică" va fi, bineînțeles, întotdeauna incompletă. Nu există nici măcar un singur exemplu care să se apropie de o „traducere" completă. În ciuda acestui fapt, ideea supraviețuiește și astăzi, în diferite versiuni.

Unul dintre motivele fundamentale ale fizicalismului este dorința de a arăta că toate științele empirice au o bază determinată. Un alt motiv fundamental este ideea că toate științele (empirice) sunt esențialmente identice. Între diferitele științe pot să existe, ce-i drept, diferențe privitoare la strategii de cercetare, metode și tehnici, tot așa cum și teoriile pot fi formulate în moduri diferite. Toate științele pot fi însă, în principiu, expuse cu ajutorul aceleiași mulțimi de concepte fundamentale. Nu există diferențe esențiale între lucruri sau între specii ale ființei. Aceasta este reprezentarea totalității științelor empirice ca știință unitară.

Explicații științifice

O importantă componentă a acestei concepții o constituie ideea dezvoltată îndeosebi de C.G. Hempel, potrivit căruia explicațiile ar avea aceeași structură în cadrul diferitelor științe empirice. Hempel s-a concentrat asupra explicării datelor sau a faptelor. Explicațiile faptelor trebuie înțelese ca răspunsuri la întrebări precum „De ce este acest lucru astfel?", de exemplu „De ce a pierdut Bayern München în finala cupei?", „De ce scade presiunea o dată cu ascensiunea unui balon?", „De ce a fost crucificat Isus?". Întrebările și explicațiile de acest fel trebuie deosebite de explicarea sensului sau a semnificației a ceva, respectiv de argumentarea unei opinii sau a unei concepții. Explicarea sensului poate fi înțeleasă ca răspuns la o întrebare de tipul: „Care este semnificația sau sensul lui ...?", de exemplu: „Ce înseamnă cuvântul «explicație»?", „Care este sensul crucificării lui Iisus?" sau „Ce semnificație are faptul că un arbitru de fotbal ridică un cartonaș roșu?". Explicațiile argumentative pot fi înțelese ca răspunsuri la întrebări de tipul „Ce motive există pentru a susține opinia că ...?", de exemplu „Ce motive există pentru a susține opinia că Helmut Kohl va fi reales în funcția de cancelar?" sau „Ce motive există pentru a susține opinia că Isus ar fi fost crucificat?".

Explicațiile datelor sau faptelor trebuie să satisfacă, în cazul ideal, după Hempel, patru exigențe. Rezerva, respectiv calificarea „în cazul ideal" are rolul de a preveni două neînțelegeri. Pe de o parte, nu se afirmă că activitatea cercetătorilor ar viza în mod conștient satisfacerea acestor exigențe. Pe de altă parte, nu se afirmă că explicațiile date de cercetători ar fi de asemenea natură încât să ofere exigențelor o satisfacție nemijlocită. Exigențele trebuie înțelese ca o scală critică de măsurare a suficienței sau a insuficienței unei explicații.

În unele situații pare eficient să răspundem la întrebarea „De ce crește coloana de mercur din termometru?" prin faptul că temperatura corpului măsurat este mai ridicată decât cea a mediului. Hempel nu admite însă aceasta decât în măsura în care diferite condiții marginale sunt presupuse ca date în situația respectivă. Putem vorbi, cel mult, despre o explicație parțială: din simplul fapt că mediul este mai rece decât corpul nu rezultă ascensiunea coloanei de mercur. Hempel impune însă explicațiilor satisfăcătoare această exigență, exigența deducției. Introducem, pentru simplificare, câteva expresii artificiale care ne vor ajuta să exprimăm exigența în puține cuvinte. Propoziția care descrie data sau faptul de explicat se numește *explanandum* (ceea ce trebuie explicat). Propozițiile care descriu circumstanțele cu ajutorul cărora urmează a se da o explicație se numesc *explanans* (ceea ce explică). Exigența deducției afirmă că *explanandum*-ul trebuie să fie o consecință logică a *explanans*-ului.

Dacă nu luăm în considerare decât exigența deducției, putem să explicăm cu ușurință orice fenomen imaginabil. Putem, de exemplu, să explicăm ascensiunea coloanei de mercur invocând faptul că propoziția „Coloana de mercur din termometru urcă" este o consecință logică a propoziției „Coloana de mercur din termometru urcă, iar eu am dureri de cap". Hempel cere însă ca o explicație satisfăcătoare să cuprindă cel puțin o legitate universală în *explanans*. Această exigență se va numi legică. În exemplul nostru ar putea fi vorba de legea potrivit căreia mercurul se dilată la încălzire. Ideea fundamentală este, simplificând, că faptul particular este explicat prin indicarea legăturii sau regularității universale sub care acesta cade. Multe explicații cotidiene au, în linii mari, acest caracter, de exemplu când răspundem la întrebarea copilărească „De ce e lebăda albă?" prin „Așa sunt lebedele, albe" sau când răspundem la „De ce fierbe apa?" prin „Așa se comportă apa, fierbe dacă o încălzim suficient".

Exigența legică nu este, însă, un criteriu suficient pentru detectarea explicațiilor satisfăcătoare. Dacă ea ar fi suficientă, am putea explica ascensiunea coloanei de mercur deducând propoziția „Mercurul din termometru

urcă" din propozițiile „De fiecare dată când *kuddelmuddelt*, mercurul din termometru urcă" și „Acum *kuddelmuddelt*", unde propoziția „De fiecare dată când *kuddelmuddelt*, mercurul din termometru urcă" are caracterul unei legi universal valabile. Aceasta ar corespunde ideii că *explanandum*-ul ar urma din legea universală „De fiecare dată când crește furia zeilor, crește și coloana de mercur din termometru" și din propoziția „Acum crește furia zeilor". Hempel încearcă să excludă acest fel de „explicație", cerând ca *explanans*-ul să fie întotdeauna înzestrat cu un sens empiric. Claritatea și strictețea acestei exigențe depind, evident, de claritatea și precizia cu care putem formula criteriul verificaționist al sensului propozițional.

Acestea nu sunt însă suficiente, fie și sub presupunerea că putem rezolva integral problema criteriului verificaționist, pentru că în acest caz următoarele ar constitui o explicație satisfăcătoare: *explanandum* – „Coloana de mercur din termometru crește"; *explanans* – „De câte ori se naște un copil în Hamburg, crește coloana de mercur din termometru" și „Acum se naște un copil în Hamburg". În acest caz, propoziția care conține o legitate universală este, probabil, înzestrată cu sens empiric, dar o încercare de a da o astfel de explicație ne-ar determina în cea mai fericită situație să ridicăm din umeri. Hempel încearcă să excludă astfel de pseudoexplicații, cerând ca propozițiile din *explanans* să fie adevărate sau, cel puțin, confirmate empiric. Ar fi o întreprindere dificilă să explicităm înțelesul amănunțit al acestei teze. Ideea fundamentală este, însă, că o explicație satisfăcătoare (și totuși nu necesarmente adevărată) trebuie să fie astfel construită încât toate propozițiile *explanans*-ului să fi fost cercetate experimental, respectiv observațional, și să fi fost declarate adevărate cu privire la cazurile investigate.

Teoria explicației exprimată în aceste patru exigențe se numește modelul explicativ deductiv-nomologic (nomologic de la *nomos*: lege) sau „*covering-law model*" (ceea ce indică apariția în explicație a unei legi care „acoperă" – „to cover" – evenimentele). Împotriva, respectiv asupra acestei concepții, s-au născut în trecut o înverșunată critică și o la fel de înverșunată diferență de opinii, continuate până astăzi. Discuțiile asupra exigențelor au fost purtate îndeosebi în jurul întrebării dacă modelul are relevanță în interiorul științelor. Dezbaterile au relevat lipsuri și dificultăți ale modelului. Putem însă remarca și faptul pozitiv că această discuție a îmbunătățit înțelegerea strânsei legături dintre conceptele de „explicație", „coerență empirică", „lege (a naturii)" și „confirmare empirică".

Judecăți de valoare și sentimente

În expunerile precedente au fost clarificate câteva caracteristici generice al concepțiilor pozitiviștilor logici asupra sensului, cunoașterii științifice și filosofiei. Ei și-au îndreptat, și de data aceasta, atenția îndeosebi asupra investigării unor metode și teorii din cadrul diferitelor științe. Morala și politica nu au fost decât preocupări marginale ale pozitiviștilor logici, dar unii dintre ei s-au interesat de particularitățile anumitor întrebări morale și politice (îndeosebi etice). Din concepțiile lor privitoare la aceste probleme putem înțelege de ce ei nu consideră că ar cădea în sarcina unui filosof care lucrează în mod științific să trateze probleme de etică.

Tipul de teorie asupra problemelor valorice, respectiv asupra caracterului logic al aprecierilor valorice pe care ei îl promovează se numește teorie emotivistă a valorilor. Asupra felului cum ar trebui elaborată o astfel de teorie nu a existat un acord, dar unele puncte esențiale au întrunit consensul. Mai întâi, trebuie trasată o distincție între întrebări precum „Care formă de guvernământ este cea mai bună?", „Este simfonia a noua de Beethoven o operă de artă mai valoroasă decât piesa pop «Trenul special către Pankov» al lui Udo Lindenberg?", „Este uciderea din compasiune justificabilă?" și întrebări precum „Ce caracter logic și semantic au enunțurile valorice?", „Cum – și dacă – pot fi justificate enunțurile valorice?", „Ce sens au expresii valorice tipice precum «bine», «datorie», «drept» sau «frumos»?" sau „Cum trebuie înțelese expresii tipice pentru aprecieri valorice cum ar fi «solidar», «patriotic», «armonios», «crimă», «sperjur», «calomnie» etc.?". Întrebările din prima categorie revin *eticii normative*. Sarcina eticii normative este să întemeieze, mai mult sau mai puțin sistematic și universal, norme pentru ceea ce este, în varii domenii, corect și drept, respectiv bun. A doua categorie de întrebări revine *metaeticii*.

În al doilea rând, s-a căzut de acord că enunțurile valorice nu pot fi fundamentate în același fel ca enunțurile științelor empirice, respectiv logico-matematice. Cum acestea ar fi, însă, singurele forme legitime de fundamentare, rezultă că fundamentarea enunțurilor valorice este principial imposibilă, respectiv că nu putem vorbi, în raport cu aprecierile valorice, despre cunoaștere în sensul propriu.

În al treilea rând, a fost susținută ideea că întrebările privitoare la punctele de vedere morale și politice susținute realmente de o persoană, respectiv de un grup de persoane, trebuie distinse cu strictețe atât de întrebările eticii normative, cât și de întrebările metaeticii. Investigarea

unor astfel de întrebări ar cădea în sarcina științelor empirice (sociologia, psihologia, istoria, etnologia etc.).

În al patrulea rând s-a afirmat că enunțurile valorice ar depinde, într-adevăr, într-un anumit mod de sentimentele, atitudinile sau dorințele unei persoane, dar nu ar fi, ele însele, descrieri de sentimente, atitudini sau dorințe.

Diferența dintre versiunile emotivismului devine manifestă îndeosebi când se pune problema conturării mai precise a acestui ultim punct.

Jan Riis Flor

Alfred Jules Ayer
Morala este sentiment, nu cunoaștere

În 1936 apare cartea lui Alfred Jules Ayer (mai târziu Sir) „Language, Truth and Logic" (germ.: *Sprache, Wahrheit und Logik*, 1970). Punctele de vedere fundamentale ale pozitivismului logic dobândesc astfel o primă expunere limpede și unitară (altminteri suficient de polemică) în spațiul britanic. Cartea a făcut furori, iar pasajul intitulat „Critica eticii și a teologiei" constituie un capitol care a reușit să tulbure anumite grupări.

Ayer împarte enunțurile care apar în mod normal într-o scriere moral-filosofică în patru categorii principale: pe de o parte, enunțuri care constituie definiții ale unor expresii etice sau care privesc adecvarea, respectiv posibilitatea anumitor definiții, pe de altă parte, enunțuri care descriu, în raport cu experiența morală, fenomene și cauzele lor. În afară de acestea mai există avertismentele morale și judecățile etice propriu-zise[20].

Doar primul dintre grupurile menționate are, în opinia lui Ayer, relevanță filosofică. Descrierea trăirilor morale și cercetarea cauzelor acestora cad în sarcina științelor empirice, îndeosebi a psihologiei și a sociologiei. Avertismentele morale nu sunt nici măcar enunțuri sau judecăți asupra a ceva. Ele echivalează cu exclamații sau porunci menite să determine cititorul (sau auditorul) la un anumit comportament sau la o renunțare. „Abțineți-vă de la păcat!", „Pedofili dezgustători și perverși ce sunteți!" etc. nu sunt enunțuri privitoare la ceva, ci manifestări verbale, având scopul de a dirija comportamentul unor persoane.

Cele spuse mai sus ar putea întruni un larg consens. Controversa decisivă se ivește în felul de a înțelege aprecierile etice și aprecierile în general. Ne vom rezuma aici la cele etice. Ayer susține că analiza aprecierilor etice ar arăta că ele nu aparțin filosofiei. De filosofie ar ține doar analiza însăși.

Din analiza aprecierilor etice rezultă un interes firesc pentru expresiile cele mai importante care apar de obicei în judecățile de valoare etice, cum ar

fi „bine", „a trebui", „datorie". Relațiile dintre aceste expresii nu îl interesează pe Ayer – în consecință nu îl interesează nici întrebări cum ar fi dacă „datoria" poate fi dedusă din „bine" etc. și dacă ne-am putea descurca, eventual, cu o singură expresie fundamentală. Iar aceasta nu pentru că Ayer ar contesta caracterul de problemă filosofică al obținerii unor astfel de determinări conceptuale, ci pur și simplu pentru că este preocupat de cu totul altceva.

Determinările de acest fel sunt, mai exact, enunțuri analitice, iar astfel de enunțuri nu apar în aprecierile etice asupra acțiunilor, trăsăturilor de caracter sau instituțiilor. Ayer este de părere, ca orice adept al pozitivismului logic, că un enunț are sens și este întemeiabil rațional doar atunci când este fie analitic, fie sintetic și empiric. Cum aprecierile etice concrete nu sunt analitice, ele ar trebui să fie sintetice și empirice pentru a avea sens. Dar pentru ca judecățile de valoare etice să fie sintetice ar trebui să fie posibilă găsirea unei expresii descriptive (eventual complexe), astfel încât această expresie să poată substitui expresia etică dintr-o judecată de valoare, fără ca sensul judecății să se modifice. Altfel spus, ar trebui ca expresiile etice fundamentale (precum „bine" sau „datorie") să poată fi definite folosind doar expresii descriptive și simboluri logice. Iar Ayer crede că poate exclude definitiv această eventualitate, iar aceasta cu sprijinul unui argument analog celui îndreptat de Moore împotriva erorii naturaliste.

Argumentația decurge după cum urmează: fie A o expresie etică fundamentală, precum „bine". Pentru ca posibilitatea indicată mai sus să fie realizabilă trebuie să existe o expresie descriptivă B (sau o combinație de expresii descriptive), astfel încât propoziția „x este A dacă și numai dacă x este B" să fie analitic adevărată. Numai că, susține Ayer, indiferent prin ce expresie etică fundamentală, respectiv prin ce expresie descriptivă am substitui simbolurile A și B, propoziția „x nu este A dacă și numai dacă x este B" nu va conduce niciodată la o contradicție internă. Dar acest lucru ar avea cu siguranță loc, dacă formularea „x este A dacă și numai dacă x este B" ar fi analitic adevărată. În consecință, trebuie, după Ayer, ca încercarea de a determina propoziția „x este bun" prin, de exemplu, „x este unanim apreciat" să eșueze: nu există nici o contradicție internă în a afirma că există acțiuni unanim apreciate care, totuși, nu sunt bune[21].

Cum ar trebui, așadar, să caracterizăm aprecierile etice? Ayer introduce în acest punct o comparație între enunțurile (1) „A fost greșit din partea ta să furi banii" și (2) „Ai furat banii".

Ambele propoziții au, după Ayer, același conținut factic. Expresia etică „greșit" din (1) nu înseamnă decât că persoana care produce enunțul (1) își

exprimă dezaprobarea morală față de acțiunea menționată. Același efect s-ar putea obține și pronunțând propoziția (2) cu o anumită intonație. Or, la fel cum intonația nu adaugă nimic față de conținutul factic al lui (2), nici cuvântul „greșit" nu lărgește conținutul factic al lui (1).

Cât privește valorizările etice generale precum (3) „Este greșit să furi bani", ele sunt, afirmă Ayer, lipsite de orice conținut factic. În loc de (3) am putea la fel de bine să folosim (4) „Furați bani!", cu o reglementare corespunzătoare a numărului de semne de exclamare necesare pentru a spune că sentimentul exprimat este unul de condamnare morală[22].

Ayer afirmă cu titlu general că valorizările etice ar fi, pur și simplu, expresii ale unor sentimente, respectiv încercări de a trezi anumite sentimente. Subliniem că nu trebuie să înțelegem de aici că judecățile de valoare etice ar fi descrieri ale anumitor sentimente, indiferent că acestea din urmă ar aparține emitentului enunțului sau celor vizați de acesta[23].

Cea mai importantă consecință a acestei concepții este că singura formă posibilă de discuție rațională asupra întrebărilor etice tratează clasificarea modurilor de acțiune, respectiv consecințele unei acțiuni sau ale unei prescripții practice. Judecata de valoare însăși nu poate fi discutată logic, iar aceasta nu pentru că susținătorii unor „concepții" morale diferite „nu s-ar putea decât cu greu înțelege", ci pentru că nu se poate vorbi sub nici o formă de vreo „înțelegere" sau „neînțelegere". Putem vorbi cel mult despre faptul că persoane diferite răspund unei acțiuni etc. cu sentimente morale diferite, pe care le pot exprima, printre altele, prin judecăți de valoare etice. Însă despre un dezacord sub forma inconsistenței logice poate fi vorba la fel de puțin cât despre o neconcordanță logică între „Bravo!" și „Pfui!"[24].

Jan Riis Flor

Charles Leslie Stevenson
Opinii și atitudini

Expunerea lui Ayer este de foarte scurtă întindere. Teoria emotivă a valorilor a fost expusă cel mai temeinic și mai nuanțat în lucrarea „*Ethics and Language*" (*Etică și limbaj*) din 1944 a filosofului american C.L. Stevenson. Acesta explică întâi mai aprofundat ce trebuie să înțelegem când expresiilor etice fundamentale li se atribuie o semnificație emotivă. Stevenson definește semnificația unui semn în general ca însușire, respectiv dispoziție a acestuia de a trezi anumite reacții când este folosit în anumite împrejurări[25]. El încearcă, așadar, să explice semnificația unui semn pe baza rolului său cauzal, altfel spus pornind de la cauza folosirii semnului într-o anumită situație și de la efectele folosirii semnului în aceeași situație. După cum semnul trezește, de regulă, reacții de un fel sau de altul, îi putem atribui o semnificație sau alta (sau, eventual, mai multe simultan). Reacțiile pe care ùn semn cu semnificație emotivă le trezește ascultătorilor sau cititorilor constau într-un mănunchi de emoții, așadar de sentimente sau atitudini[26].

Stevenson susține că expresiile morale tipice ar avea o formă de semnificație emotivă și, totodată, una descriptivă, accentuând că aceste expresii sunt folosite în moduri atât de variate încât componentele semnificației lor nu pot fi surprinse într-o definiție precisă. Stevenson este totuși de părere că putem, de exemplu, să spunem despre propoziția „Aceasta este bine", cel puțin cu titlu de încercare, că este folosită în multe situații cu sensul aproximativ de „Sunt de acord cu aceasta; fă la fel"[27]. Propoziția „El ar trebui să facă aceasta" e folosită, corespunzător, cu sensul de „Nu sunt de acord că nu face aceasta; fă la fel", iar propoziția „Aceasta este o greșeală" înseamnă „Nu sunt de acord cu aceasta; fă la fel". O expresie morală tipică va cuprinde, în consecință, pe de o parte o descriere a atitudinii vorbitorului cu privire la starea de fapt apreciată („sunt/nu sunt de acord"), pe de altă

parte intenția de a modifica, întări sau conserva atitudinea ascultătorului cu privire la respectiva stare de fapt.

Stevenson folosește această analiză pentru o expunere mai cuprinzătoare a raționalității discuțiilor morale. El distinge între două forme de acord, respectiv de dezacord, care pot interveni în discuțiile morale. Între părțile implicate poate fi vorba, pe de o parte, de acord/dezacord în opiniile (*beliefs*) privitoare la stările de fapt. Discuția va privi, adesea, premisele și consecințele pe care diferitele acțiuni sau moduri de comportament le au în varii situații. Cealaltă formă de acord/dezacord poate fi lămurită pe baza unor exemple. Să ne gândim la situația în care mai multe persoane se înțeleg să meargă seara împreună la cinematograf, fără să decidă ce film să vizioneze. De aici se pot ivi diferențe mai mari sau mai mici de opinie, provenite în principal din diferențele de gusturi și de înclinații. Dezacordul nu va fi eliminat decât atunci când toți vor dori să vadă același film. O formă similară de dezacord poate interveni între Peter și mama sa, cu privire la faptul că fiul practică boxul. Mama lui Peter își face griji din cauza pericolelor legate de acest sport, și dorește ca fiul ei să renunțe la acesta. Peter este pe deplin conștient de pericolele și de accidentele care ar putea surveni, dar nu e, în schimb, dispus să renunțe la box. Stevenson numește astfel de dezacorduri diferențe de atitudine (*disagreement in attitude*). Ele intervin, așadar, atunci când mai multe persoane au atitudini diferite cu privire la același obiect, iar cel puțin una dintre ele are motive să schimbe sau să pună la îndoială atitudinea celeilalte[28].

Dezacordurile legate de o discuție morală sunt, de regulă, un amestec de diferențe de opinii și diferențe de atitudini. Inițiativa decisivă a lui Stevenson constă în a afirma că discuțiile morale, respectiv politice, pot fi decise în mod rațional atâta vreme cât izvorăsc dintr-o diferență de opinii. Dacă este însă vorba despre diferențe de atitudine ireductibile la diferende de opinie, nu mai este posibilă luarea unei decizii după criterii raționale[29].

Texte

(Câteva dintre operele mai semnificative ale pozitivismului logice; pt. Carnap, v. cap. următor)

Ayer, A.Y.: Language, Truth and Logic, London 1936 (germ.: Sprache, Wahrheit und Logick, Stuttgart 1970) (=*SWL*).
–: The Foundation of Empirical Knowledge, London/New York 1940.
–: Philosophical Essays, London/New York 1954.

–: The Problem of Knowledge, London/New York 1956 (reed. Harmondsworth 1984).
–: The Central Questions of Philosophy, London 1973 (Die Hauptfragen der Philosophie, München 1976).
Braithwaite, R.B.: Scientific Explanation, Cambridge 1953.
Bridgman, P.W.: The Logic of Modern Physics, New york 1927.
Feigl, H.: Inquiries and Provocations. Selected Writings, 1929-1974, ed. by R.S. Cohen, Dorderecht/Boston/London 1981.
Frank, P.: Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien 1932; Frankfurt am M. 1988.
–: Philosophy of Scinece, Englewood Cliffs (N.J.) 1957, Westport (Conn.) 1974.
Goodman, N.: The Structure of Appearance, Cambridge (Mass.) 1951, Dordrecht/ Boston ³1977.
–: Fact, Fiction and Forecast, London 1954 (germ.: Tatsache, Fiktion, Voraussage, Frankfut/M. 1988).
Hahn, H.: Logik, Mathematik und Naturerkennen, Wien 1933.
Hemple, C.G.: Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science, Chicago 1952.
–: Aspects of Scientific Explanation, New York 1965.
Jørgensen, J.: A Treatise of Formal Logic, Copenhagen 1931.
Kaufmann, F.: Methodology of the Social Sciences, London/New York 1944.
Kraft, V: Die Grundlagen einer wissensschaftlichen Wertlehre, Wien 1937, a II-a ed. 1951.
–: Mathematik, Logik und Erfahrung, Wien 1947, a II-a ed. Wien/New York 1970.
Mach, E.: Die Mechanik in ihrer Entwicklung: Historisch-kritisch dargestellt. Leipzig 1883; reed. Darmstadt 1976.
–: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen, Jena 1881, Darmstadt 1987.
–: Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1905; reed. Darmstadt 1987.
Morris, C.W.: Foundations of the Theory of Signs, Chicago 1938 (germ.: Grundlagen der Zeichentheorie, Frankfurt/Berlin/Wien 1979).
–: Signs, Language and Behaviour, New York 1946 (germ.: Zeichen, Sprache und Verhalten, Frankfurt/Berlin/Wien 1981).
Nagel, E.: The Structure of Science, London/New York 1961.
Neurath, O.: Empirische Soziologie, Wien 1933.
–: Einheitswissenschaft und Psychologie, Wien 1933.
–: Le Développement du Cercle de Vienne et l'Avenir de l'Empirisme Logique, Paris 1935.
–: Foundations of Social Sciences, Chicago 1944.
–: Empiricism and Sociology, ed. de M. Neurath şi R.S. Cohen, Dordrecht 1973.
–: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften in 2 Bden, ed. de R. Haller şi H. Rutte, Wien 1981.
Næss, A.: Interpretation and Preciseness, Oslo 1953.

Ramsey, F.P.: The Foundations of Mathematics and other Logical Essays, London/ New York 1931.
Reichenbach, H.: Philosophie der Raum-Zeiz-Lehre, Berlin/Leipzig 1928
–: Wahrscheinlichkeitslehre, Leyden 1935.
–: Experience and Predection, Chicago 1938.
–: Philosophic Fondations of Quantum Mechanics, Berkeley/Los Angeles 1944.
–: The Rise of Scientific Philosophy, Berkeley/Los Angeles 1951.
–: The Direction of Time, ed. by M. Reichenbach, Berkeley 1956.
–: Gesammelte Werke in 9 Bden, ed. de A. Kamlach şi M. Reichenbach, Braunschweig 1977 şi urm.
Schleichert, H. (ed.): Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis, München 1975.
Tarski, A.: Logic, Semantics, Mathematics, Oxford 1956.
Waismann, F.: Philosophical Papers, ed. by B. McGuiness, Dordrecht 1977.
Widom, J.: Problems of Mind and Matter, Cambridge 1934.
Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis, ed. de Asociaţia Ernst Mach, Wien 1929.

Bibliografii

Ayer, A.J.: Bibliography of Logical Positivism, în Logical Positivism, ed. by A.J. Ayer, Glencoe (Ill.), 1959 (reed. Westport, Conn., 1978), pp. 381-446.
Belke, F.: Gesamtregister der Annalen der Philosophie (und Philos. Kritik), 1-8 (1919-1929); Erkenntnis, 1-7 (1930/31-1937/38); The Journal of Unified Science, 8 (1939/40); Forum Philosophicum, 1 (1939/31), Meisenheim a.G. 1971.
Dürr, K.: Der logische Positivismus (Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie II), Bern 1948.
Feigl, H.: Selected Bibliography of Logical Empiricism, in Revue internationale de Philosophie 4 (1950), pp. 95-102.

Literatură secundară

A.J. Ayer (ed.): Logical Positivism, Glencoe (Ill.), 1959 (reed. Westport, Conn., 1978).
Belke, F.: Spekulative und wissenschaftliche Philosophie, Meisenheim a.G. 1966.
Bradley, J.: Machs Philosophie der Naturwissenschaften, Stuttgart 1974.
Brentano, F.: Über Ernst Mach „Ekenntnis und Irrtum" (postum), ed. de R.M. Chisholm şi J.C. Marek, Amsterdam 1988.
Brünig, W.: Dar Gesetzbegriff im Positivismus der Wiener Schule, Meisenheim a.G. 1954.
Cohen, R.S. şi R.J. Seeger (ed): Ernst Mach. Physicist and Philosopher, Dordrecht 1970.
Coffa, J.A.: The Semantics Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station, Camridge 1991.
Dahms, H.-J. (ed.): Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises, Berlin/New York 1985.

Feigl, H.: Logical Empirism, în Readings in Philosophical Analysis, ed. by H. Feigl und W., Sellars, New York 1949.
Feigl, H.: The Wiener Kreis in America, în The Intellectual Migration, Europe and America, 1930-1960, ed. by D. Fleming and B. Bailyn, Camridge (Mass.) 1969, pp. 630-673.
Haller, R./Stadler, F. (ed.): Ernst Mach. Werk und Wirkung, Wien 1988.
Hegselmann, R. (ed.): Otto Neurath – Wissenschaftliche Weltaufassung, Sozialismus und Logischer Empirismus, Frankfurt/M. 1979.
Jordan, Z.: On the Development of Mathematical Logical and of Logical Positivism in Poland. London/New York 1945.
Jørgensen, J.: The Development of Logical Empiricism, Chicago 1951.
Kaila, E.: Der logistiche Neupositivismus, Turku 1930.
Kamitz, R.: Positivismus. Befreiung von Dogma, München 1972.
Kraft, V.: Der Wiener Kreis, Wien 1950, a II-a ed. Wien/New York 1968.
Krohn, S.: Der logische Empirismus. Eine kritische Untersuchung, Turku 1949/50.
Logical Positivism and Ethics. The Aristotelian Society, Suppl. Vol. 22, London 1948.
Mises, R. von: Kleines Lehrbuch des Positivismus, Den Haag 1939.
Petzäll, A.: Logistischer Positivismus, Göteborg 1931.
Schnädelbach, H.: Erfahrung, Begründung und Reflexion, Frankfurt/M. 1971.
Sommer, M.: Vom Positivismus zur „Wissenschaftliche Weltaufassung", Wien/ München 1982.
Uebel, Th.: Rediscovering the forgotten Venna Circle. Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle, Dordrecht 1991.
Weinberg, J.R.: An Examination of Logical Positivism, London 1936.

Note

1 Feigl 1969, p. 631.
2 Vezi „Wissenschaftliche Weltauffassung" 1929, p.13, 33-47; vezi Feigl 1969, p. 633 şi urm.; Kraft 1968, p. 1 şi urm.; Carnap, Auto, p. 20.
3 Wissenschaftliche Weltauffassung 1929, p. 24 şi urm.
4 Feigl 1969, p. 646.
5 Carnap: Replies, p. 860.
6 Feigl 1969, p. 643-651 şi 659 şi urm.
7 Vezi Feigl 1969, p. 637; Kraft 1968, p. 3, n.. 1; Carnap, Auto, p. 23.
8 Feigl 1969, p. 656; Carnap: Auto, p. 83.
9 Wissenschaftliche Weltauffassung 1929, p. 20 şi urm.
10 Carnap, LAW, p. XX.
11 Vezi Wissenschaftliche Weltauffassung 1929, p. 15 şi urm., p. 28 şi urm.
12 Vezi Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache; Ayer, SWL, cap. I.
13 Wissenschaftliche Weltauffassung 1929, p. 20 şi urm.

14 Vezi Waismann, F: Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs, în Erkenntnis, vol. I, Leipzig 1930/31, p. 228-248.
15 Vezi Wissenschaftliche Weltauffassung 1929, p. 16.
16 Feigl 1969, p. 653.
17 Vezi Ayer, SWL, p. 23.
18 Carnap: Auto, p.66.
19 vezi Ayer, SWL, p. 36; Carnap: Replies, p. 862.
20 Ayer, SWL, p. 135 şi urm.
21 Ayer, SWL, p. 137 şi urm.
22 Ayer, SWL, p. 141 şi urm.
23 Ayer, SWL, p. 143 şi urm.
24 Ayer, SWL, p. 146 şi urm.
25 Stevenson, *EL*, p. 54.
26 Stevenson, *EL*, p. 59 şi urm.
27 Stevenson, *EL*, p. 21, p. 81 şi urm.
28 Stevenson, *EL*, p. 3.
29 Stevenson, *EL*, p. 138.

Jan Riis Flor

Rudolf Carnap
Filosofia ca sintaxă logică

Așa cum s-a arătat deja, în cadrul pozitivismului logic nu poate fi vorba de un protagonist în sensul propriu al cuvântului. Cu toate acestea, rezistă încă părerea unanimă că Rudolf Carnap (1891-1970) a fost filosoful cel mai important al acestui curent. Mai mult decât oricare altul, Carnap a încercat să folosească sistematic și în detaliu noua logică formală în analiza problemelor filosofice. Maeștrii săi au fost, în primul rând, Frege și Russell[1]. De aceea, pentru cel care nu deține cunoștințe detaliate de logică formală, multe din lucrările sale sunt tehnic complicate și greu de înțeles. În cele ce urmează va fi vorba de ideile fundamentale din două lucrări ale sale, și anume *Der logische Aufbau der Welt* (Structura logică a lumii) din 1928 și *Logische Syntax der Sprache* (Sintaxa logică a limbajului) din 1934.

Sisteme constitutive

Ideea fundamentală din *Structura logică a lumii* este să ofere un sistem constitutiv pentru toate științele și conceptele posibile. Printr-un sistem constitutiv se determină felul în care pot fi, treptat, deduse toate conceptele posibile din anumite concepte de bază[2]. În raport cu tradiția filosofică, acest lucru nu reprezintă în sine o noutate. Dezideratul dintotdeauna al filosofiei a fost acela de a delimita și defini un set de concepte de bază, respectiv categorii, din care să poată fi derivate, în principiu, toate celelalte concepte. Prin constituirea unui concept a din alte concepte sau obiecte b și c, Carnap înțelege oferirea unei reguli generale a felului în care toate enunțurile în care este cuprins a pot fi reformulate în enunțuri în care apar doar b și c, nu însă a. Să luăm conceptul sau obiectul „bunica din partea tatălui", care este alcătuit din conceptele, respectiv obiectele „mamă" și „tată", unde pentru

oricare x sau y este adevărat că x este bunica din partea tatălui a lui y dacă și numai dacă x este mama lui z și z este tatăl lui y. Exprimat general, ideea este că prin intermediul unor astfel de reguli constitutive, desemnate și drept definiții constitutive, se poate reconstitui modul în care pot fi reduse obiecte de un anumit tip la obiecte de un alt tip sau de alt nivel. Aceste tipuri sau niveluri trebuie să fie un sistem ordonat, în măsura în care obiectele de un anumit nivel trebuie să poată fi constituite numai din obiecte de nivel inferior[3].

În dezvoltarea sistemului constitutiv, Carnap ia ca model construcția numerelor. Aici se arată cum numerele întregi pot fi construite din numerele naturale, numerele raționale (fracțiile) din numerele naturale, numerele reale din cele raționale, etc. De asemenea, încercările lui Frege, Russell și Whitehead de a demonstra cum pot fi construite numerele naturale pe baza unor termeni pur logici au constituit la rându-le modele pentru abordarea lui Carnap a unui sistem constitutiv.

Reconstrucția cunoașterii

Discursul foarte general al lui Carnap despre constituirea de obiecte și concepte se întemeiază pe faptul că el folosește expresia „obiect" în sensul cel mai larg, potrivit căruia orice despre care se poate spune, în înțelesul cel mai vag, ceva cu sens (*etwas Sinnvolles*) este înțeles ca obiect (*Gegenstand*). Privind astfel, pentru orice concept există un obiect și numai unul care să-i corespundă. Acesta nu trebuie confundat cu obiectele la care se poate aplica un concept, cu obiectele care constituie extensiunea unui concept. Carnap folosește desigur amândouă tipurile de discurs. Este vorba, pe de o parte, de înțelegerea conceptului „cancelarul Germaniei" drept concept căruia îi corespunde doar un obiect individual, și anume cancelarul Germaniei, iar, pe de altă parte, de înțelegerea aceluiași concept în sensul în care Konrad Adenauer, Ludwig Erhard, Helmut Kohl, etc. trebuie subordonați conceptului de „cancelar al Germaniei"[4]. Prin aceasta, Carnap vrea să exprime faptul că sistemul constitutiv se situează pe o poziție de neutralitate în disputa realism-idealism. Realismul este înțeles aici drept acea perspectivă potrivit căreia obiectele sunt doar cunoscute (și nu produse) prin constructele noastre conceptuale, în vreme ce idealismul este înțeles drept perspectiva potrivit căreia obiectele pot fi considerate ca existente doar atunci când putem construi, respectiv produce, concepte despre ele. Pe lângă aceasta, Carnap consideră nu doar că sistemul constitutiv este neutru în disputa realism/

idealism, ci şi că, privind dinspre sistemul constitutiv, aici este vorba de o dispută neştiinţifică, de o dezbatere lipsită de conţinut asupra conceptelor[5].

Astfel, una din ideile fundamentale cuprinse în *Structura logică a lumii* este aceea că sistemul constitutiv este unica metodă ştiinţifică acceptabilă în vederea reconstrucţiei raţionale a cunoaşterii noastre. Aceasta înseamnă că sistemul constitutiv nu trebuie să fie o expunere a dezvoltării factuale a cunoaşterii sau a formării de concepte, nici în sens individual-psihologic, nici în sens colectiv-istoric. Dimpotrivă, elaborarea sistemului constitutiv trebuie să-şi ia ca punct de plecare cunoaşterea verificată ştiinţific. Pornind de aici, sistemul constitutiv trebuie să reconstruiască dezvoltarea raţională a cunoaşterii. Prin urmare, un obiect (sau tip de obiecte), care în raport cu un alt obiect (tip de obiecte) este epistemic primitiv, trebuie ordonat în elaborarea sistemului constitutiv înaintea celuilalt obiect (tip de obiecte). Un obiect (sau un tip de obiecte) este primitiv în raport cu altul dacă cunoaşterea celui din urmă presupune cunoaşterea primului, nu însă şi invers[6]. Din acest fapt reiese clar felul în care Carnap nu contestă, ci mai degrabă accentuează faptul că un lucru pe care îl vedem în mod normal în chip intuitiv şi nemediat, cum ar fi o casă, este văzut ca lucru fizic existent, despre care gândim că are o latură pe care nu o vedem, că rămâne la locul lui chiar dacă ne întoarcem privirea de la el, etc. El consideră însă că pentru o întemeiere a acestei cunoaşteri este nevoie de o referire la cunoaşterea unor obiecte de alt tip, precum diferenţele de culoare sau formă, chiar dacă respectiva casă văzută de noi nemijlocit nu este alcătuită dintr-un mozaic de pete de culoare etc.[7] Această idee poate deveni mai clară cu ajutorul următoarei observaţii: astăzi este general recunoscut faptul că ceea ce cunoaştem atunci când vedem o casă, ascultăm o melodie, urmărim o demonstraţie politică, sau înţelegem o declaraţie de dragoste, este rezultatul unor stimuli multipli, înregistraţi prin intermediul aparatului nostru senzorial, precum şi al felului în care aceştia sunt prelucraţi în sistemul nervos central. Făcând abstracţie de diferitele abordări ale relaţiei dintre sistemul nervos central şi stările psihice, majoritatea dintre noi vor fi de acord că percepem, gândim, acţionăm şi simţim aşa cum o facem doar pentru că în sistemul nervos central are loc o interacţiune între influxuri şi procese, chiar dacă atunci când percepem sau cunoaştem ceva, nu suntem conştienţi de aceste procese. Într-un sens precis, regulile de constituire ale lui Carnap pot fi înţelese drept încercare de reconstrucţie a proprietăţilor logice, care sunt necesare proceselor de prelucrare, prin care cunoaşterea noastră ştiinţifică şi cotidiană trebuie să fie întemeiată, pornind de la cele mai simple fundamente cognitive. Acest fapt nu trebuie înţeles în

sensul în care Carnap încearcă să prezinte o formă a „neurofiziologiei logice", ci în sensul în care dacă o ființă (fictivă) ar fi înzestrată cu toate regulile de constituire, atunci ea ar putea construi toate obiectele și conceptele științifice prin utilizarea acestor reguli sub forma unor prescripții de operare[8].

Tipuri de obiecte

Totalitatea tuturor obiectelor posibile este divizată în patru tipuri principale: psihicul, care este împărțit la rândul lui în psihicul propriu (fenomenele mele de conștiință) și psihicul celuilalt (fenomenele de conștiință ale altor persoane), fizicul și spiritualul (ceea ce am desemna astăzi drept fenomene socio-culturale: arta, dreptul, producția, religia etc.). Din perspectivă pur logică, există diverse posibilități pentru stabilirea ordinii de constituire a acestor tipuri de obiecte. Astfel, se afirmă că psihicul poate fi construit pornind de la fizic, deoarece fiecărui proces psihic îi corespunde un anumit proces cerebral. Dacă apariția unui anumit proces cerebral este condiția necesară și suficientă pentru apariția unui anumit proces psihic, atunci orice enunț despre un obiect psihic poate fi reformulat ca un enunț despre obiecte fizice, cele două enunțuri având aceeași valoare de adevăr[9]. Pornind de la reflecțiile asupra ceea ce trebuie considerat epistemic primitiv, Carnap se decide să ia ca bază a sistemului constitutiv obiectele ținând de psihicul propriu[10].

Acest mod de articulare a sistemului constitutiv este denumit de către Carnap *solipsism metodologic.* Aici trebuie subliniat că psihicul propriu este ales ca punct de plecare doar ca urmare a unei considerații metodologice. Iar aceasta nu înseamnă că celelalte obiecte nu pot să existe sau că nu sunt cognoscibile. La fel, solipsismul metodologic nu implică faptul că, de exemplu, obiectele fizice se „compun din fenomenele mele de conștiință". Distincțiile dintre psihic și fizic, dintre starea psihică a propriei mele persoane și stările psihice ale celuilalt, apar în cadrul sistemului, la un nivel mult mai înalt. De fapt, abia pornind de la acest nivel superior, psihicul propriu poate fi definit ca punct de plecare. Cu toate acestea, se afirmă că toate enunțurile (în măsura în care au sens din punct de vedere științific) pot fi principial reformulate, prin intermediul unor divizări complicate și numeroase, însă finite, în enunțuri cu aceeași valoare de adevăr despre psihicul propriu[11]. Atât timp cât această afirmație apare ca adecvată, Carnap și-a atins unul din scopurile propuse, acela de a arăta că, în această privință, toate științele au un același domeniu obiectual, chiar și atunci când tratează despre tipuri

diferite de obiecte, şi că toate enunţurile ştiinţifice cu sens trebuie, în cele din urmă, să poate fi verificate prin enunţuri despre experienţa nemijlocită[12]. Prin aceasta, Carnap pretinde a fi făcut credibilă teza *ştiinţei unitare*.

Nu putem insista aici asupra felului în care este analizat psihicul propriu ca temelie a construcţiei şi felul în care se desfăşoară constituirea. Să amintim numai că, în cazul elementelor de bază, nu este vorba de percepţii senzoriale de tipul celor întâlnite la empiriştii britanici sau la E. Mach, ci de „trăiri elementare" (*Elementarerlebnisse*) (Carnap fiind influenţat aici de teoria gestaltistă)[13] şi că ordinea de constituire, schiţată, cu excepţia primului ei membru, destul de sumar, este următoarea: psihicul propriu, fizicul, psihicul celuilalt şi spiritualul.

Trebuie totuşi pusă în evidenţă o altă însuşire a sistemului constitutiv. Carnap crede că pentru formularea tuturor regulilor de constituire, este suficient, în afară de termenii logici, un singur concept fundamental (relaţia de amintire prin asociere). Pe lângă dorinţa de a găsi un fundament cât mai simplu cu putinţă, intervine încă o idee, şi anume, teza potrivit căreia orice cunoaştere ştiinţifică nu se poate referi decât la structuri, şi nu la calităţi. La o primă vedere cunoaşterea pare a se referi la calităţi sau proprietăţi: sarea este o materie albă, pământul este rotund, etc. Ca atare, Carnap trebuie să arate că toate enunţurile ştiinţifice pot fi reformulate sub forma unor enunţuri care se referă doar la caracteristicile formale ale relaţiilor, adică sub forma unor enunţuri structurale[14].

Filosofie şi ştiinţă

Carnap accentuează permanent asupra faptului că o construcţie detaliată a sistemului constitutiv nu poate să aibă o formă definitivă. Pentru aceasta este nevoie de realizările ştiinţifice ale viitorului. Modul în care termenii particulari se raportează reciproc trebuie stabilit şi corectat în strânsă corelaţie cu evoluţia şi transformarea cunoaşterii ştiinţifice[15]. Aceasta înseamnă, totodată, că multe dintre regulile de constituire oferite de Carnap însuşi trebuie înţelese ca ipoteze care pot fi revizuite pe baza cunoştinţelor ştiinţifice ulterioare. Scopul lui Carnap este de a înfăţişa caracterul unui sistem constitutiv şi metoda elaborării de reguli de constituire, aşadar necesitatea şi utilitatea unei folosiri a logicii formale în formularea exactă a unor corelaţii conceptuale[16].

Ce semnificaţie are însă elaborarea unui asemenea sistem constitutiv în abordarea unor concepţii şi probleme de ordin filosofic? După Carnap, punerea

unei probleme poate fi elaborată științific doar dacă ea este formulabilă în cadrul sistemului constitutiv. Dacă acest lucru nu este posibil, atunci nu putem vorbi de o problemă în adevăratul înțeles al cuvântului[17]. Pe lângă aceasta, el susține că multe dintre problemele și pozițiile filosofice tradiționale nu pot fi – sau nu pot fi pe deplin – formulate în cadrul unui sistem constitutiv. De aici rezultă că o mare parte a filosofiei tradiționale trebuie calificată, din perspectiva cunoașterii, pur și simplu lipsită de sens (*sinnlos*)[18].

Sintaxa logică a limbajului

Carnap a întreprins cercetarea decisivă în vederea *Structurii logice a lumii* între 1922 și 1925, devenind în 1926 docent în filosofie la Universitatea din Viena. Aceasta este ultima dintre lucrările lui Carnap influențate de curentele neokantiene și fenomenologice ale vremii.

În 1931, Carnap a devenit profesor de filosofie a naturii la Universitatea germană din Praga. Principalul rezultat al strădaniilor sale de aici a fost lucrarea *Logische Syntax der Sparche* (Sintaxa logică a limbajului)[19]. În *Structura logică a lumii*, Carnap plecase de la un fundament fenomenal pentru structura logică a cunoașterii, deoarece desemna psihicul propriu drept nivelul fundamental al constituirii obiectuale. Sub influența lui O. Neurath, el a ajuns mai târziu la concluzia că ar fi mai profitabil să ia limbajul „fizical" drept fundament. Pentru Carnap însă, în cadrul acestei schimbări se punea mai ales problema alegerii cadrului lingvistic adecvat. Așa cum am mai subliniat, și în *Structura logică a lumii* el a arătat faptul că fizicul luat ca nivel fundamental al sistemului constitutiv nu constituie un impediment din punct de vedere pur logic.

Carnap a aderat de-a lungul întregii sale vieți la o ideea profundă, preluată din *Structura logică a lumii* în *Sintaxa...*, după care filosofia trebuie înțeleasă drept construcție și analiză logică[20].

Vom urmări acum mai îndeaproape elaborarea acestei idei în *Sintaxa logică a limbajului*. Lucrarea urmărește două obiective principale. Pe de o parte, trebuie indicat felul în care putem găsi o definiție exactă pentru termenii logici, mai întâi în relație cu unele limbaje construite simple, iar mai apoi în relație cu limbaje mai generale. Pe de altă parte, trebuie indicat în ce măsură acești termeni clarifică analiza limbajelor științifice și cum pot fi ei utilizați în delimitarea aspectelor relevante științific din problematica filosofică tradițională.

Definiția termenilor logici trebuie să fie pur formală. Aceasta înseamnă că, atunci când determinăm, de exemplu, dacă două propoziții sunt reciproc incompatibile, nu trebuie să ținem seama nici de caracteristicile proprii vorbitorului (intențiile sau acțiunile sale), nici de ceea ce exprimă acele propoziții, deci de sensul lor. Vom lua în considerare doar forma simbolurilor, deci doar întrebarea referitoare la natura semnelor cu care avem de-a face, și la succesiunea în care sunt dispuse aceste semne[21]. Pornind de aici, vom face abstracție de caracteristicile lingvistice care se referă la pronunție sau scriere, la dezvoltarea limbii sau la rolul ei în diferitele contexte sociale. Ceea ce este cercetat, respectiv construit este un sistem de reguli pentru un limbaj. Din punct de vedere formal, nu contează care este mediul folosirii limbajului – scriere, rostire sau gestică. Indiferentă este și forma elementelor lingvistice – litere latine sau gotice. Elementele lingvistice sunt numite semne, iar un număr finit de semne este denumit expresie. Pentru a putea da o definiție termenilor logici, se distinge între două tipuri de reguli de compunere și utilizare a semnelor. Anumite reguli prescriu cărei categorii sintactice îi aparțin un semn sau un șir de semne dintr-o anumită limbă. Aceste reguli sunt denumite reguli formale. Numai că în cazul unei limbi naturale precum germana nu este ușor să definești reguli formale exacte și simple care să aibă valabilitate fără excepție. Vom încerca să redăm cele de mai sus sub o formă mai concretă. O succesiune de cuvinte germane în care primul este un substantiv, al doilea un verb și al treilea un adjectiv constituie o propoziție germană de tipul „*Deutschland ist schön*" sau „*Der Schuppen steht schief*". Celălalt tip de reguli, regulile de conversie, prescrie în ce mod este permisă, în cadrul unui limbaj, transformarea unei expresii (sau a unui tip de expresie) într-o altă expresie (tip de expresie). De exemplu, regulile de transformare a unei propoziții de la diateza activă la cea pasivă pot fi privite ca reguli de conversie[22]. După Carnap, regulile formale corespund acelor reguli desemnate în mod tradițional drept reguli sintactice (gramaticale), în vreme ce regulile de conversie corespund tradiționalelor reguli logice (reguli de deducție). Însă Carnap intenționează să demonstreze tocmai faptul că între aceste două tipuri de reguli nu există diferențe esențiale, că amândouă pot fi definite pur formal. De unde și denumirea generică pentru strădaniile și roadele eforturilor lui Carnap: sintaxă logică[23]. Cu alte cuvinte, Carnap concepe sistemul lingvistic drept calcul, asemănător cu structura regulilor unui joc, care nu are nimic de-a face cu limbajul. Astfel, am putea, de exemplu, să elaborăm un mod de tratare formal al jocului de șah. În acest caz, evoluția jocului de șah, forma pieselor și materialul din care sunt

confecționate, etc. vor fi lăsate deoparte. Prin intermediul celor mai importante reguli formale vom defini modul în care trebuie așezate diferitele piese la începutul jocului; prin regulile de conversie vom defini ce mutări sunt permise pentru diferitele tipuri de piese[24].

În cadrul unei cercetări de sintaxă logică se va distinge riguros între limbajul a cărui structură a regulilor trebuie cercetată sau construită, *limbajul obiect*, și limbajul prin intermediul căruia se exprimă structura regulilor, limbajul sintactic sau *metalimbajul*. Dacă studiem gramatica engleză prin intermediul celei germane, atunci germana este limbaj sintactic sau metalimbaj pentru engleză; dacă studiem gramatica germană prin intermediul germanei, atunci germana este limbaj sintactic sau metalimbaj pentru sine însăși[25]. În opoziție cu o idee fundamentală expusă în *Tractatus*-ul lui Wittgenstein, Carnap vrea să demonstreze că, în anumite condiții, este posibil să exprimi sintaxa unui limbaj prin chiar intermediul acelui limbaj, fără ca din aceasta să decurgă contradicții (paradoxuri) sau non-sensuri[26].

Dar limbajele naturale ca germana sau engleza sunt, după Carnap, atât de nesistematice și logic deficitare, încât e aproape imposibil să institui reguli formale și de conversie în practică[27]. În locul acestora, Carnap construiește mai întâi două limbaje simbolice. Pentru aceste două sisteme lingvistice el poate da acum o definiție exactă a termenilor „analitic", „consecință logică"... etc. Pornind de aici, el construiește în continuare o sintaxă logică pentru o grupă de sisteme lingvistice care trebuie să îndeplinească anumite condiții. Faptul cel mai important este că existența logică a elementelor acestui sistem lingvistic nu trebuie să depindă de nici un factor extralingvistic. Aceasta înseamnă că anumite contexte din limbajele naturale, în care apar pronume precum „eu" sau „acesta", nu pot fi definite doar prin intermediul sintaxei carnapiene.

Principiul toleranței

Unul din obiectivele principale ale lui Carnap, în privința construirii unei sintaxe generale, constă în crearea posibilității de a realiza o delimitare riguroasă și pur formală a problemelor științifice de problemele pseudoștiințifice sau metafizice. Ideea sa fundamentală este că o propoziție are sens, din punct de vedere științific, doar dacă poate fi formulată în acord cu principiile sintaxei generale. De aceea, pentru această demarcație este hotărâtor ce tipuri lingvistice, respectiv ce construcții lingvistice vrem să acceptăm. În legătură

cu această problemă, Carnap adoptă o poziție extrem de liberală, care își găsește expresia în așa-numitul principiu al toleranței. El susține că anumite forme lingvistice nu trebuie interzise sau condamnate dinainte, ci trebuie doar stimulată disponibilitatea de a formula regulile, fixate convențional, după care se pune o problemă și se dă un răspuns:

„*În logică nu există morală.* Fiecare își poate construi logica, adică forma sa lingvistică, după cum vrea. Dacă vrea însă să discute cu noi, trebuie să ne spună procedeul prin care ne poate oferi definiții sintactice în loc de explicații filosofice".[28]

Este însă limpede – și pentru Carnap însuși – că nu doar propozițiile formulate în cadrul filosofiei tradiționale și a limbajului natural nu sunt formulate explicit, în acord cu niște reguli care să îndeplinească pretențiile ridicate de sintaxa carnapiană. Acest lucru este, în genere, valabil și pentru propozițiile formulate în cadrul științei – și în cadrul unor științe considerate exemplare de către Carnap, adică matematica și fizica. Ce relevanță mai are, însă, sintaxa generală, dacă vrem să pătrundem în miezul (probabil) științific al unei probleme filosofice sau să dezvăluim caracterul logic al unor termeni și teorii științifice? Pentru a explica acest lucru, Carnap distinge între trei tipuri de enunțuri și două tipuri de expresii sau de limbaje.

Discurs formal și discurs material

Cele trei tipuri de propoziții sunt denumite propoziții-obiect, propoziții sintactice și pseudopropoziții-obiect (propoziții cvasisintactice). O propoziție obiect se referă la un obiect care poate apărea principial în științele exacte, de pildă „Leii sunt mamifere", sau „5 este un număr prim". O propoziție sintactică se referă la caracteristicile formale ale simbolurilor, și anume fie în mod pur, dacă se ignoră în ce măsură și în ce fel elementele lingvistice sunt produse și realizate fizic, fie descriptiv, în măsura în care este vorba de elementele formale ale unei limbi realizate, precum germana, sau de părți ale acesteia. Iată câteva exemple de propoziții sintactice: „«Cinci» nu este un substantiv, ci un numeral", „În articol apărea cuvântul «Babilon»". O pseudopropoziție-obiect (propoziție cvasisintactică) se referă aparent la proprietăți sau relații de obiecte; dar de fapt – la o cercetare mai atentă a conținutului ei – e vorba de forme sintactice, în special ceea ce par a fi niște

desemnări ale unor obiecte. Exemple: „Cinci nu este un lucru, ci un număr; „Conferința de ieri avea ca subiect Babilonul"[29].

Carnap a definit dintru început o pseudopropoziție-obiect în așa fel, încât o astfel de propoziție poate fi oricând transformată într-una sintactică. Astfel, propoziția „Conferința de ieri avea ca subiect Babilonul" poate fi transformată în propoziția „Cuvântul «Babilon» a apărut în prelegerea de ieri". Această „traducere" poate fi, în genere, efectuată între două propoziții S_1 și S_2 dacă proprietății căreia îi corespunde, aparent, un obiect în S_1 îi corespunde o proprietate sintactică paralelă care este atribuită în S_2 desemnării obiectului[30]. Astfel, pseudoproprietății „a fi un număr" trebuie să-i corespundă proprietatea sintactică paralelă „a fi un numeral". În acest caz, propoziția „Cinci este un număr" poate fi convertită în propoziția sintactică „«Cinci» este un numeral". În acest context, Carnap afirmă că atunci când ne exprimăm în pseudopropoziții-obiect (propoziții cvasi-sintactice) folosim un discurs material, iar atunci când formulăm expresiile prin intermediul unor propoziții sintactice paralele, folosim un tip de discurs formal.

Aceste distincții se dovedesc hotărâtoare deoarece îi permit lui Carnap să explice utilitatea perspectivei deschise de sintaxa logică. Propozițiile care apăreau în mod regulat în cadrul discuțiilor filosofice tradiționale, respectiv în cadrul cercetării metodelor și fundamentelor științei, nu sunt nici propoziții-obiect, nici propoziții sintactice. Dacă însă aceste propoziții ar putea fi, din punct de vedere științific, propoziții cu sens, atunci ele ar trebui să fie propoziții sintactice exprimate într-un discurs material. Altfel, el sunt pur și simplu epistemic absurde. Carnap nu este de părere că discursul material trebuie să fie cu necesitate evitat sau eliminat[30]. Trebuie, oricum, să fim conștienți când anume folosim discursul material, pentru a evita pseudo-discuțiile interminabile. Abia atunci când realizăm o „traducere" în discursul formal, devine limpede la ce se referă, de fapt, o discuție din perspectivă științifică. În acest caz, fie ne vom referi la structura regulilor unui sistem lingvistic existent, fie vom face o propunere cu privire la felul în care putem construi un nou sistem lingvistic. De exemplu, se afirmă că dacă un pozitivist formulează în discursul material teza

(1) Un lucru este un complex de percepții senzoriale,

iar un realist susține în același discurs teza

(2) Un lucru este un complex format din atomi,

atunci (1) și (2) sunt doar aparent incompatibile. „Traduse" în discursul formal, ele capătă următoarea formă:

(1.1) Orice propoziție în care apare un termen referitor la un lucru este identică, din punct de vedere al conținutului, cu o clasă de propoziții în care nu apar termeni referitori la lucruri, ci termeni referitori la senzații.

(1.2) Orice propoziție în care apare un termen referitor la un lucru este identică, din punct de vedere al conținutului, cu o propoziție în care apar coordonate spațio-temporale și anumiți functori descriptivi (ai fizicii)[32].

Câtă vreme aceste „traduceri" sunt ambele posibile, devine limpede că, din punct de vedere științific, nu există nici o incompatibilitate între teza pozitivistă și cea realistă.

Probleme interne și probleme externe

Pornind de la această poziție și în strânsă legătură cu principiul toleranței, rezultă câteva consecințe importante pentru înțelegerea acelor aspecte care pot fi științific relevante într-o discuție filosofică. În primul rând, se poate discuta în ce măsură este admisibilă o „traducere" în limbajul formal. Această întrebare este sinonimă în sens larg cu întrebarea în ce măsură este posibilă construcția unui sistem lingvistic propus. Pornind de la principiul toleranței, aici trebuie să existe o libertate deplină. În al doilea rând, dacă este posibilă dezvoltarea a diferite sisteme lingvistice – fapt demonstrat de Carnap prin exemplul său referitor la tezele realistă și pozitivistă – atunci se poate discuta cărui sistem lingvistic îi trebuie acordată preeminență. În lucrările târzii, Carnap a încercat să precizeze acest fapt prin distincția dintre probleme interne și probleme externe. Prima categorie de probleme se referă, în interiorul unui anumit cadru lingvistic, la ceea ce este real. Cea de-a doua categorie, dimpotrivă, se referă la întregul sistem de entități, care formează premisa unui cadru lingvistic propus. O problemă ridicată în interiorul unui cadru – de exemplu limbajul fizicii sau limbajul fenomenal – poate fi decisă prin intermediul unor criterii și metode date o dată cu cadrul însuși. Acest fapt este, de exemplu, valabil pentru probleme de tipul dacă 5 este mai mare decât 3 sau dacă unicornul este o ființă reală sau una imaginară. Dimpotrivă, problemele externe, de tipul celor referitoare la existența numerelor sau a lucrurilor fizice, nu pot fi explicate în această manieră. Ele se referă la probleme practice și la utilitatea de a prefera un cadru lingvistic altuia în vederea atingerii unui anumit scop[33]. În cazul problemelor științifice, criterii precum utilitatea și simplitatea pot fi hotărâtoare.

De la sintaxă la semantică

În 1935 Carnap pleacă în SUA, activând în diferite universități până la moartea sa. În anii '40, și-a concentrat activitatea asupra construcției unui cadru formal pentru analiza problemelor semantice. În sintaxă, el pretindea să arate că toți termenii logici relevanți pot fi definiți pur sintactic. Nu în ultimul rând, ca urmare a influenței logicianului polonez Alfred Tarski (1902-1983), el a ajuns să recunoască faptul că perspectiva pur sintactică rămânea unilaterală și că era nevoie de o completare a ei prin cercetarea funcțiilor expresivă și referențială ale semnelor. În acest context, trebuie amintită mai ales lucrarea *Meaning and Necessity* (Semnificație și necesitate) din anul 1947. Ea a jucat un rol esențial în dezvoltarea semanticii intensionale și a logicii modale. În anii '50 și '60, Carnap s-a ocupat preponderent cu analiza conceptului de probabilitate, și, de asemenea, cu încercarea de a dezvolta o logică inductivă, altfel spus: cu construcția unui sistem de reguli după care propozițiile observaționale pot, în anumite condiții, să confirme ipotezele științifice.

Crezul lui Carnap

Nu putem insista aici asupra acestor lucruri. Deși Carnap nu a adus contribuții însemnate în etică sau în filosofia politică, ni se pare totuși potrivit să redăm ca încheiere ultimul pasaj al autobiografiei sale, pentru a mijloci cititorului o imagine mai complexă a personalității sale:

„Convingerea mea a fost și rămâne faptul că marile probleme ale vremii noastre, ale epocii industrializării, și anume organizarea economiei și a lumii, nu pot fi rezolvate prin intermediul unui «joc liber al facultăților», ci ele necesită o planificare rațională. Pentru organizarea economiei, acest lucru înseamnă socialism într-o formă sau alta. Pentru organizarea lumii, aceasta înseamnă o dezvoltare graduală către o guvernare mondială. Însă nici socialismul, nici guvernarea mondială, nu trebuie înțelese drept scopuri absolute. Ele sunt simple instrumente organizatorice, care, potrivit stadiului nostru actual de cunoaștere, sunt cele mai promițătoare pentru realizarea țelului suprem. Acest scop constă într-o formă de viață în care valoarea supremă nu este puterea statului, ci bunăstarea și dezvoltarea individului. Înlăturarea obstacolelor, a cauzelor principale ale suferinței, cum sunt războiul, sărăcia și boala, reprezintă doar latura negativă a acestei sarcini. Latura pozitivă rezidă în ameliorarea și îmbogățirea vieții indivizilor și a educației acestora în familie, între prieteni, la

locul de muncă și în cadrul societății. O îmbogățire a vieții presupune că tuturor indivizilor le este dată posibilitatea de a-și dezvolta aptitudinile lor potențiale și de a participa la evenimente și experiențe culturale. Dacă în considerarea problemelor vom avea permanent în fața ochilor acest scop, vom deveni conștienți de pericolul sporirii treptate a puterii statului. Această extindere a puterii este necesară, deoarece statele naționale trebuie alcătuite din mari unități și deoarece ele trebuie să preia nenumărate funcții economice. De aceea, este de o importanță crucială să avem grijă ca drepturile civile și instituțiile democratice să fie nu doar conservate, ci și permanent dezvoltate și ameliorate. Una din problemele cele mai acute – probabil cea mai importantă și mai dificilă după problema extrem de stringentă a evitării unui război mondial – este prin urmare sarcina de a găsi soluții pentru organizarea societății care să aducă la un numitor comun libertatea personală și culturală a indivizilor, pe de o parte, și organizarea efectivă a statului și a economiei, pe de o alta."[34]

Scrierile lui Carnap

Der Logische Aufbau der Welt. Berlin 1928, Hamburg ³1966 *(=LAW).*

Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Nachwort von G. Patzig. Frankfurt/M. 1966.

Abriß der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Reaktionstheorie und ihrer Anwendungen. Wien 1929.

Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. În: Erkenntnis 2 (1931), 219-241.

Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. În: Erkenntnis, vol. II. Leipzig 1931, 432-465.

Logische Syntax der Sprache. Wien 1934, Wien/New York ²1968 *(=S).*

Philosophy and Logical Syntax. London 1935.

Introduction to Semantics. Cambridge (Mass.) 1942.

Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago 1947, ²1956 (în germană: Bedeutung und Notwendigkeit. Traducere de W. Bader. Wien/New York 1972).

Logical Foundations of Probability. Chicago 1950.

The Continuum of Inductive Methods. Chicago 1952.

Einführung in die symbolische Logik. Wien 1954, Wien/New York ³1973.

The Methodological Character of Theoretical Concepts. În: The Foundation of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis, Vol. I. Minneapolis 1956, 38-76 (în germană: Teoretische Begriffe der Wissenschaft. În: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 [1960], 209-233 și 571-598).

Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit. Îngrijită de W. Stegmüller. Wien 1959.

Intellectual Autobiography; Replies and Systematic Expositions. În: Schilpp, P.A. (ed.): The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle/London 1963, 1-84; 859-1013 *(=Auto) (=Replies).*
Philosophical Foundations of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science, editată de M. Gardner. New York 1966 (în germană: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft. München 1969)
Studies in Semantics. 2 vol. Cambridge (Mass.) 1947-1948.

Bibliografie

Benson, A.J.: Bibliography of the Writings of Rudolf Carnap. În: Schilpp, P.A. (ed.): The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle/London 1963, 1015-1070.

Literatură secundară

Brüstle, W.: Erfahrungsbezug und Bedeutung. Untersuchungen zur empirischen Sprachphilosophie bei Carnap und Quine. Freiburg 1979.
Buck, R.C./Cohen, R.S. (eds.): In Memory of Rudolf Carnap. Dordrecht/Boston 1972.
Creath, R. (ed.): Dear Carnap, dear Van. The Quine-Carnap Correspondence and related Work. W.V. Quine and Rudolf Carnap. Berkeley (Calif.) etc. 1990.
Goodman, N.: The Structure of Appearance. Cambridge (Mass.) 1951, Dordrecht/Boston ³1977.
Hausman, A./Wilson, F.: Carnap and Goodman. Two Fromalists. Iowa City 1967.
Hintikka, J. (ed.): Rudolf Carnap. Logical Empiricist. Materials and Perspectives. Dordrecht 1975.
Kazemier, B.H./Vuysje, D. (ed.): Logic and Language. Studies Dedicated to Proffesor Rudolf Carnap on the Occasion of his Seventieth Birthday. Dordrecht 1962, Wien/New York 1968 (a doua ediție, revizuită și îmbunătățită).
Kraft, V.: Der Wiener Kreis. Wien 1950.
Krauth, L.: Die Philosophie Carnaps. Wien/New York 1970.
Runggaldier, E.: Carnap's Early Conventionalism. Amsterdam 1984.
Schilpp, P.A. (ed.): The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle/London 1963.
Spohn, W. (ed.): Erkenntnis orientated. A Centennial Volume for Rudolf Carnap and Hans Reichenbach. Dordrecht etc. 1991.
Stegmüller, W.: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Wien 1957.
Tegtmeier, E.: Komparative Begriffe. Eine Kritik der Lehre von Carnap und Hempel. Berlin 1981.

Note

1 Carnap, *Auto*, 13.
2 Carnap, *LAW*, 1.
3 Carnap, *LAW*, 2.
4 Carnap, *LAW*, 5 ș.u.

5 Carnap, *LAW*, 5 ş.u. şi 245 ş.u.
6 Carnap, *LAW*, 74.
7 Carnap, *LAW*, 138 ş.u.
8 Cf. Carnap, *LAW*, 137 ş.u.
9 Carnap, *LAW*, 78.
10 Carnap, *LAW*, 82.
11 Carnap, *LAW*, 85 ş.u.
12 Carnap, *LAW*, 252 ş.u.
13 Carnap, *LAW*, 91 ş.u.
14 Carnap, *LAW*, 20.
15 Carnap, *LAW*, 252.
16 Carnap, *LAW*, XVII ş.u.
17 Carnap, *LAW*, 254 ş.u.
18 Carnap, *LAW*, 211-251.
19 Carnap, *Auto*, 33.
20 Carnap, *S*, III.
21 Carnap, *S*, 1.
22 Carnap, *S*, 2 şi 4.
23 Carnap, *S*, 1.
24 Carnap, *S*, 5.
25 Carnap, *S*, 4.
26 Carnap, *S*, 46.
27 Carnap, *S*, 2.
28 Carnap, *S*, 45.
29 Carnap, *S*, 210 ş.u.
30 Carnap, *S*, 213 ş.u.
31 Carnap, *S*, 240.
32 Carnap, *S*, 227.
33 Carnap, *Replies*, 868 ş.u.
34 Carnap, *Auto*, 83 ş.u.

3. FILOSOFIA LIMBAJULUI COMUN

Jan Riis Flor

Wittgenstein. Perioada târzie
Limbaj și formă de viață

Antifilosoful

În anul 1929, Wittgenstein a revenit la Universitatea Cambridge. A obținut titlul de doctor (Ph.D.) cu *Tractatus*-ul său – Russell și Moore i-au fost examinatori – și a devenit docent în filosofie (Fellow la Trinity College, 1930-1939). În 1939 a preluat catedra lui Moore, pe care a deținut-o până în 1947. După aceea s-a retras, fiindcă jucase rolul unui docent de profesie în filosofie împotriva voinței sale, dar și din cauza stării precare a sănătății. A murit în 1951.

Wittgenstein a crezut că, prin *Tractatus*-ul său, a rezolvat, în esență, toate problemele filosofice. Unul dintre motivele pentru care a revenit la Cambridge și și-a reluat activitatea filosofică a fost că, după propria-i părere, nu mai putea susține ideile centrale din *Tractatus* Atitudinea sa critică față de *Tractatus* a fost, nu în cele din urmă, întărită de discuțiile cu Frank P. Ramsey (1903-1930) și, într-o mai mare măsură, de discuțiile cu italianul Piero Sraffa, teoretician al economiei[1]. Acesta a criticat în primul rând ideea că o propoziție cu sens trebuie să fie o proiecție (copie – *Abbildung*) a unei stări de lucruri. Dar el a combătut și faptul că orice propoziție cu sens poate fi descompusă în propoziții extrem de simple (propoziții elementare) cu valori de adevăr independente unele de altele.

Wittgenstein nu a renunțat cu ușurință la aceste idei. Din manuscrisele perioadei 1929-1933, publicate postum, reiese că ele joacă în continuare un rol important, chiar dacă se poate observa mult mai exact că Wittgenstein a încercat să le modifice, respectiv să le formuleze mai clar. Aceste manuscrise au apărut sub titlul *Observații filosofice* (scrise în 1929-1930, apărute în 1964) și *Gramatică filosofică* (scrisă 1932-1934, apărută în 1969)[2].

În 1933 noile sale idei au luat o formă concretă. În 1933/34, Wittgenstein a dictat câteva notițe din prelegerile sale, în 1934/35 doi studenți au transcris unul dintre manuscrisele sale unitare. Aceste două „opere" au fost cunoscute mai târziu sub numele de *The Blue Book* (*Caietul albastru*) și *The Brown Book* (*Caietul maro*)[3]. Manuscrisele au fost copiate, respectiv transcrise în număr mare, astfel încât au dobândit un cerc mare de cititori deși au fost publicate pentru prima dată abia în 1958. Dincolo de aceasta, pozițiile lui Wittgenstein au ajuns – probabil într-o formă mai mult sau mai puțin eronată – în cercuri largi ale lumii filosofice anglo-saxone, datorită persoanelor care au participat la seminarele private și la șirul de prelegeri pe care Wittgenstein l-a ținut între 1930 și 1947[4].

Wittgenstein a detestat viața academică oficială și semioficială. De exemplu, a refuzat să ia loc la masa docenților (*High Table*) în sala de mese de la *Trinity College*, fiindcă această masă era situată pe o platformă mai înaltă[5]. Pe studenții pe care îi cunoștea mai bine, îi sfătuia stăruitor să renunțe la o carieră filosofică profesională. Partea preponderentă a filosofiei sale academice o considera eronată fiindcă era, pentru el, în cea mai mare parte, expresia unei munci pe care nu o considera cu adevărat valoroasă, respectiv valoroasă pentru om[6]. Totuși, în ciuda opoziției sale față de atmosfera din cercurile filosofice, a luat parte din când în când la discuții filosofice, ocazie cu care aprecia foarte mult discuția între prieteni[7]. Însă, în afara acestui cerc de prieteni, manifesta o sensibilitate aproape isterică față de critică și față de concepțiile neconforme cu ale sale.

Această concepție asupra vieții academice transpare și în alte evenimente, precum șederea pentru o perioadă de timp în Uniunea Sovietică, pe care a vizitat-o în 1935, ori intenția sa de a studia medicina[8].

Din 1936 până în 1937 s-a retras la cabana pe care și-a construit-o în Norvegia înaintea primului război mondial. Aici a început și lucrul la opera care, mai târziu, urma să devină principala operă a celei de-a „doua perioade", *Philosophische Untersuchengen (Cercetări filosofice)*[9]. Restul vieții sale Wittgenstein l-a folosit pentru a prelucra și a dezvolta acest manuscris. În legătură cu aceasta, s-a ocupat intens și de problemele fundamentelor

matematicii. O parte a acestor lucrări a fost publicată ulterior sub titlul *Observații privind fundamentele matematicii.* Alte publicații postume au fost, de exemplu, *Zettel* (*Însemnări*; scris în principal între 1945-1948, apărut în 1967) și *Über Gewissheit* (*Despre certitudine;* scris între 1949-1951, apărut în 1959).

Jocuri de limbaj, reguli și forme de viață

Philosophische Untersuchungen nu reprezintă o operă sistematică. Într-un șir aleatoriu de paragrafe sunt tratate diferite teme, iar Wittgenstein abia folosește mai puțin limbajul filosofic de specialitate, lucrând în schimb cu multe exemple și imagini. Numeroasele expuneri sunt formulate ca dialoguri de tipul întrebare-răspuns și frecvent întrebările aduc obiecții ideilor expuse anterior. Adesea un alineat se termină cu o întrebare, din care nu reiese întotdeauna clar dacă e vorba de o întrebare propriu-zisă sau de una pur și simplu retorică. În prefață (scrisă în 1945), Wittgenstein însuși spune că nu vrea să-l scutească pe cititor de gândire, ci, după posibilități, să-l stimuleze spre o reflecție proprie. El își caracterizează scrierea drept o colecție de schițe peisagistice, un album în care noile idei sunt văzute în lumina corectă doar când sunt citite pe fundalul *Tractatus*-ului.

În *Tractatus*, propoziția constituie unitatea care poartă și mijlocește sensul. O propoziție este o funcție de adevăr a propozițiilor elementare, iar o propoziție elementară este o înlănțuire de nume care desemnează niște obiecte. În *Philosophische Untersuchungen* această idee este complet abandonată. Se arată că un astfel de punct de vedere duce la absurdități și are puțin de-a face cu felul și modul în care limba e vorbită de fapt. Fundamentul acestei critici e conceperea limbii ca pe o colecție de jocuri de limbaj conectate și suprapuse, și care sunt în legate indisolubil cu anumite forme de viață sau de practică. Aceasta înseamnă că exprimările verbale sunt legate de reguli în general respectate, și care pot sau nu să corespundă modurilor de acțiune. Numărul jocurilor de limbaj nu este predeterminat; pe parcurs iau naștere unele noi, altele se învechesc sau cad în uitare[10].

Jocul de limbaj este un concept central în *Philosophische Untersuchungen*[11]. El e aplicat în mai multe feluri. Dacă se încearcă să se explice semnificația unei expresii sau a unui grup de expresii ca „durere", „frumos", „minunat" sau „splendid", atunci întrebarea cum ar învăța un copil aplicarea acestor expresii poate fi concludentă. Astfel, un copil poate învăța folosirea cuvântului „durere" prin aceea că părinții utilizează această expresie în

legătură cu modurile de exprimare originare, naturale ale acestui sentiment[12]. O formă simplificată a unei astfel de situații de achiziție lingvistică este un joc de limbaj. Într-un mod asemănător, un limbaj simplu sau o formă simplă a limbii (respectiv o parte a ei) poate să fie un joc de limbaj. Un exemplu este, după Wittgenstein, limba în care se înțeleg constructorul Carsten și Holger, ajutorul său[13]. Carsten construiește o clădire având la dispoziție cuburi, stâlpi, plăci și grinzi ca elemente de construcție. Holgen trebuie acum să-i dea lui Carsten elementele în ordinea în care acesta are nevoie. În acest scop, ei se folosesc de un limbaj alcătuit din expresiile „cuburi", „stâlpi", „plăci", „grinzi". La strigătul lui Carsten, Holger aduce elementul pe care a învățat să-l aducă atunci când aude strigătul corespunzător[14].

Acest joc de limbaj specific activității de construcție nu trebuie totuși să fie interpretat ca un model idealizat al unui joc de limbaj care să dea dimensiunea și criteriile limbajelor inteligibile. Spre diferență de restul limbajelor formale, artificiale, care au fost concepute adesea ca astfel de limbaje normative, jocul simplu de limbaj al lui Wittgenstein servește ca obiect de comparație care poate arăta clar anumite trăsături ale unui limbaj, precum și să explice legătura dintre procesele lingvistice și diversele condiții. Acest joc trebuie să ne ajute să înțelegem în ce fel semnele devin purtătoare de sens[15].

Una dintre ideile de bază ale lui Wittgenstein din perioada târzie e aceea că semnificația unui cuvânt nu este un „ceva", nici un obiect fizic, nici unul psihic, nici unul ideal, ci stă mai mult în explicația care se poate da pentru acest cuvânt. Iar semnificația unei expresii e explicată prin aceea că se arată modul în care expresia respectivă e utilizată în diferite situații[16]. Jocurile simple de limbaj ne ajută să explicăm aplicarea diferitelor tipuri de expresii și a modului în care aceste expresii sunt aplicate în diverse situații în legătură cu activitățile noastre. De aici provine sloganul care a fost văzut de mulți drept miezul filosofiei limbajului din perioada târzie a lui Wittgenstein: *„Semnificația unui cuvânt este utilizarea sa în limbaj"*[17].

Wittgenstein folosește conceptul joc de limbaj și pentru diversele *acte de limbaj* – cum ar fi comenzi, descrieri, rugăminți –, precum și pentru acțiunile în care limba joacă un rol hotărâtor – cum ar fi traducerea, rezolvarea ghicitorilor, povestirea unor glume, stabilirea și verificarea ipotezelor[18]. În cele din urmă, Wittgenstein se referă la limba însăși ca la un joc de limbaj[19].

În *Philosophische Untersuchungen (Cercetările filosofice)*, unitatea fundamentală nu mai este, deci, propoziția, ci jocul de limbaj, ce mijlocește și poartă sensul. Semnificația unui semn rezidă în felul în care acesta e

utilizat în interiorul unui joc de limbaj[20]. Semnificația unui semn nu este ceea ce semnul desemnează sau numește. Wittgenstein nu contestă că noi folosim întotdeauna definiții indicatoare sau ostensive când îi explicăm cuiva ce înseamnă un cuvânt. Dacă se urmărește, de exemplu, clarificarea semnificației cuvântului „roșu", atunci se pot arăta câteva lucruri roșii și evidenția că acestea sunt roșii, apoi să se arate spre alte lucruri care nu sunt roșii și să se indice că acestea au altă culoare. Wittgenstein accentuează, totuși, că o astfel de explicație nu se susține singură; ea este întotdeauna echivocă. Căci, pe de o parte, simplul act al indicării nu arată că e vorba de acea culoare, și nu de formă, mărime sau situare iar, pe de altă parte, pentru că o definiție ostensivă funcționează corespunzător intenției doar atunci când partenerul de discuție e obișnuit cu actul indicării. O persoană care nu înțelege acest act (și jocurile de limbaj în care actul apare) ar putea la fel de bine să creadă că vorbitorul vrea să-i îndrepte atenției înspre direcția opusă (pe linia descrisă de deget și umăr). Hotărâtor e faptul că funcționarea definițiilor ostensive – și prin aceasta înțelegerea cuvintelor ca nume a căror semnificație rezidă în ceea ce ele numesc – presupune deja că se vorbește, într-un anumit context, o limbă comună și că se stăpânesc anumite jocuri de limbaj[21].

Distincția dintre semnificația unui nume și referința sa (ceea ce numele numește) devine clară și prin faptul că pot fi spuse anumite lucruri despre referința numelui, însă nu și despre semnificația sa. Astfel, persoana la care se referă numele Peter Müller poate să moară, dar semnificația numelui nu moare din acest motiv. Dacă nu ar fi așa, atunci nu ar avea nici un sens să spunem: „Domnul N.N. a murit"[22].

O altă idee din *Tractatus* la care Wittgenstein renunță este aceea după care trebuie să existe obiecte simple, pentru ca limba să poată fi mijlocitoare de sens. Wittgenstein arată că, într-o situație concretă, poate fi pe deplin clar și cu sens să pui o întrebare vagă, să dai o descriere vagă sau o comandă vagă[23]. Astfel, Wittgenstein argumentează și împotriva ideii că distincția dintre fapte complexe și fapte simple ar avea semnificație absolută fiindcă e valabilă pentru toate situațiile și relațiile. Căci, în funcție de situație și perspective, o tablă de șah se lasă descrisă ca fiind compusă din 32 de câmpuri albe și 32 negre, în timp ce, dintr-o altă perspectivă, ea poate fi concepută ca fiind compusă din culorile negru și alb și dintr-o rețea de pătrate. În aceeași măsură, la întrebarea din ce e compus un scaun, nu se poate răspunde independent de o anumită perspectivă determinată, gata concepută, și independent de un anumit joc de limbaj. Dintr-o perspectivă s-ar putea răspunde cu o descriere a formei: din picioare, spătar, suprafață de șezut, brațe; dintr-o

altă perspectivă, s-ar putea indica materialul: din lemn de fag și piele. Se poate spune, în general, că nu are nici un sens să întrebăm, independent de un anumit joc de limbaj, din ce e compusă realitatea[25].

Concepte înrudite

În continuare, Wittgenstein se desparte și de concepția că pentru sensul clar și univoc al semnului, ar fi necesar să se indice caracteristicile pe care un lucru trebuie să le aibă, pentru ca un semn să-i poată fi aplicat cu sens. Indicarea completă și univocă a regulilor pentru aplicarea semnului nu mai constituie o condiție sensului. Mulți filosofi au fost de părere că ar trebui să existe ceva comun între toate lucrurile cărora le se poate aplica unul și același concept: un element comun pe baza căruia să fie corect să cuprindem aceste lucruri sub sfera cuvântul respectiv[26]. Acestei păreri, Wittgenstein îi opune ideea că nu există ceva comun tuturor obiectelor ce cad sub un concept, nici un canon complet și univoc pentru aplicarea cuvintelor la realitate. Noi suntem în deplină măsură să folosim într-un mod inteligibil cuvintele în spațiul intersubiectiv. Wittgenstein își exemplifică concepția folosind cu precădere cuvântul „joc": dacă cercetăm concret, și nu doar teoretic, numeroasele fenomenele care sunt desemnate de noi ca joc, atunci nu găsim nici un numitor comun. Între jocurile de tablă, jocurile de cărți, jocurile cu mingea, jocurile de dans etc. există într-adevăr asemănări, dar e vorba de o rețea atât de complicată de asemănări, încât nu poate fi vorba de ceva determinat la care conceptul de joc să se potrivească cu exactitate[27].

Wittgenstein caracterizează elementele comune diverselor jocuri ca *asemănări de familie* și vorbește de faptul că jocurile constituie o familie. Asemănările dintre membrii unei familii – în legătură cu trăsăturile feței, culoarea ochilor, felul de a păși ș.a.m.d. – oferă o bună imagine pentru înțelegerea conceptului de „joc" la Wittgenstein. A are nasul de la bunicul său și gura de la bunica sa, B are nasul de la bunicul și urechile de la bunica, dar nu gura de la bunica ș.a.m.d. Asemănările nu sunt peste tot aceleași, ci se încrucișează. Trebuie observat, totuși, că Wittgenstein nu folosește conceptul de asemănare de familie, pentru a marca o diferență între expresiile care desemnează lucruri între care are loc „doar" o asemănare de familie și acelea care se referă al lucruri ce prezintă proprietăți comune. Nu doar jocurile în general constituie o familie; același lucru e valabil și pentru felurile particulare de jocuri cum ar fi jocurile de cărți, jocurile de tablă ș.a.m.d.[28] De

reținut e indicația lui Wittgenstein că și numerele constituie o familie: există numere naturale, numere reale ș.a.m.d. Împotriva obiecției că s-ar putea concepe disjuncția acestor asemănări ca elementul comun căutat, Wittgenstein susține că aceasta ar fi doar un joc de cuvinte[29]. Căci atunci s-ar putea spune tot atât de bine că într-un fir compus din multe fibre din care, însă, nici unul nu trece prin întreg firul, există ceva ce trece prin întreg firul: într-adevăr, acest ceva este faptul că fibrele se amestecă neîntrerupt[30].

Wittgenstein nu contestă că există posibilitatea de a delimita mai bine un concept, de a-l contura mai clar. Astfel de precizări au loc curent în domeniul juridic și în dezvoltarea aparatelor științifice de descriere. Însă aceasta nu înseamnă că, în situații normale, conceptele mai puțin clare ar fi lipsite de sens sau neinteligibile. Dacă Hans îi spune lui Karl: „Stai cam pe-acolo!" la care face o mișcare ostensivă cu mâna, atunci el nu marchează o graniță exactă, însă în multe situații aceasta va fi o exprimare clară și cu sens. Firește, Hans ar putea delimita domeniul printr-o linie făcută cu creta. Dar și această linie ar avea o anumită lățime, astfel încât se poate pune întrebarea dacă Karl are voie sau nu să calce un segment din linie. O delimitare mai explicită ar fi posibilă prin culoare. Însă atunci s-ar pune alte întrebări: are voie Karl să se aplece cu corpul peste graniță? – Ne este clar că actul de delimitare își atinge scopul de fiecare dată. Ar fi lipsit de sens să vorbim de o delimitare destul de precisă sau exactă, care s-ar săvârși în afara oricărui context. Căci pentru aceasta ar fi necesară o determinare ruptă de context a ceea ce înseamnă expresia „destul de precisă". Însă cum ar trebui să arate o astfel de determinare? O delimitare, o fixare de reguli nu poate fi niciodată mai explicită decât expresiile sau simbolurile care sunt folosite în scopul acestei delimitări. În scopuri determinate (de exemplu cercetarea genetică) poate fi potrivit să se stabilească faptul că „x este fratele lui y" este sinonim cu „x este de sex masculin, iar x și y au aceeași părinți". Semnificația primei expresii este la fel de exactă pe cât e semnificația expresiilor „x este de sex masculin" și „x și y au aceeași părinți"[31].

Înțelegerea înseamnă putere

Wittgenstein polemizează așadar cu două concepții înrudite asupra limbajului: pe de o parte, împotriva concepției că semnificația unui cuvânt este ceea ce cuvântul desemnează, în măsura în care acesta desemnează în general ceva; pe de altă parte, împotriva concepției că un cuvânt are o semnificație

clară doar atunci când sunt indicate condițiile necesare și suficiente pentru aplicarea sa corectă. Concepția din urmă spune mai exact că, de exemplu, semnificația cuvântului „vacă" (și a tuturor expresiilor sinonime) desemnează esența, miezul sau chintesența unei vaci. Dincolo de aceasta, s-a afirmat uneori că, pentru o utilizare corectă a unei expresii, condiția ar fi să se înțeleagă ce este esența lucrului desemnat de ea, indiferent dacă se poate defini sau nu această esență. Wittgenstein se opune acestei concepții, afirmând că pentru a înțelege o expresie nu trebuie decât să o utilizăm corect în diferite situații, adică să ne conformăm unei anumite practici, așa cum a făcut Holger în jocul de limbaj din construcție. În mod normal, explicăm o expresie pe baza exemplelor, prin indicarea unor trăsături comune sau a unor diferențe între diferitele posibilități de aplicare a expresiilor. Înțelegerea expresiei este astfel epuizată. „În sine", o expresie nu are nici o semnificație; mai mult, semnificația constă doar în faptul că expresia poate fi aplicată în diferite situații și, în comparație cu alte expresii, prezintă unele sau altele dintre trăsăturile comune, respectiv dintre diferențe[32].

De aceea, potrivit lui Wittgenstein, există o relație strânsă între înțelegerea și capacitatea de aplicare a unei *expresii*, între înțelegerea și capacitatea de respectare a unei *reguli* – o temă pe care a dezbătut-o și referitor la problemele fundamentelor matematicii.

Pot fi delimitate două feluri de cunoaștere a expresiei, respectiv a unei reguli: se poate cunoaște o expresie precum „Doamna Holle aranjează paturile" sau o alta, „a sorta", în măsura în care expresiile au fost auzite deja de câteva ori în contexte determinate. A cunoaște o expresie poate să însemne și că se știe cât de des apare într-o carte sau alta ori că anumite persoane o utilizează mai des decât altele. În același fel, ne poate fi cunoscută o regulă, de exemplu: „La lovitura liberă trebuie să fie dată o distanță minimă de 9,15 m între minge și cel mai apropiat adversar" sau „La înmulțirea a două numere, ordinea factorilor nu are nici o semnificație". O astfel de cunoaștere a unei expresii sau a unei reguli nu înseamnă deja că se știe ce semnifică: e posibil ca ea să nu fi fost încă înțeleasă. Aici se încearcă punerea următoarei probleme: Ce cunoștință despre o expresie sau o regulă trebuie oare să mai avem? Wittgenstein consideră aceasta drept o punere greșită a problemei. Întrebarea nu se pune în termeni de a avea ci de a *putea*. A înțelege o expresie înseamnă să o putem aplica în situații normale, conform practicii lingvistice generale, adică în concordanță cu un comportament lingvistic care respectă anumite reguli[33]. A înțelege o regulă înseamnă a o putea urma, respectiv a judeca după practica generală până unde se aplică acea regulă. Această relație

dintre înțelegerea unei expresii și o regulă e folosită de Wittgenstein înainte de toate pentru a evidenția două lucruri: înțelegerea sau referirea nu pot fi echivalate cu o stare mentală ori cu un proces psihic. A înțelege o expresie, respectiv a te referi la ceva printr-o expresie, nu are nimic de-a face cu dimensiunea mentală, cu ceva interior și privat, ci e mai mult – la fel ca respectarea unei reguli – ceva public[34].

Această concepție se argumentează în esență pe două direcții: Se arată în mod limpede că înțelegerea nu poate fi tot una cu un proces sau cu o stare psihică – indiferent de ce tip ar fi ele: în multe situații, înțelegem o expresie sau urmăm o regulă fără să avem anumite percepții, sentimente, reprezentări sau să fim într-o anumită dispoziție[35]. În afară de aceasta, se arată că presupoziția opusă duce la absurdități. Căci dacă presupunem că aplicarea corectă a unei expresii este, într-adevăr, un criteriu sau un indice pentru a înțelege expresia, înțelegerea propriu-zisă (cunoașterea semnificației expresiei) constă în cu totul altceva. Căci ne putem pune întrebarea: cum face oare celălalt de e în stare să utilizeze corect expresia? Și prin ce se diferențiază înțelegerea unei expresii de o utilizare corectă a ei? După Wittgenstein, prin această întrebare ajungem la o limită de netrecut. Problema relației dintre înțelegerea unei expresii (formularea unei reguli) și aplicarea expresiei (urmarea regulii) nu poate fi soluționată prin trimiterea la înțelegere; înțelegerea expresiei nu constă în altceva decât în aplicarea ei corectă.

În acest punct se instalează și critica teoriei proiective a imaginii, din *Tractatus*. Indiferent ce proces sau stare psihică capătă rolul de termen mediu explicativ, pot fi puse următoarele întrebări: ce ne informează acestea despre cum poate fi explicată această stare, respectiv acest proces? Dacă, de exemplu, e plauzibil să putem folosi corect cuvântul „roșu" doar fiindcă vedem în reprezentarea noastră ceva roșu astfel încât, ca să zicem așa, noi „invocăm" acest tablou de reprezentare pentru a determina mai departe dacă situația de față corespunde cu ea, atunci poate fi pusă întrebarea: Ce din acest tablou de reprezentare ne face să știm când are loc o concordanță? De unde știm că ceea ce trebuie să corespundă este culoarea și nu ceva diferit? De unde știm că tabloul de reprezentare trebuie să corespundă „aceleiași" culori și nu culori complementare, de exemplu? Aceasta înseamnă: la fel cum un cuvânt sau o formulare a unei reguli nu spune în sine nimic despre cum e aplicată expresia, respectiv urmată regula, tot astfel un tablou de reprezentare (sau orice alt proces ori stare psihică) nu enunță nimic despre cum trebuie să îl interpretăm[36].

Înțelegerea expresiilor și urmarea regulilor sunt legate una de cealaltă și în alt fel: În mod normal, noi folosim expresii și urmăm reguli fără să ne gândim la acestea în mod special. Însă în situații în care reflectăm ce expresie să fie aplicată sau ce regulă trebuie urmată, răspunsul sună uneori: „Aici trebuie să fie aplicată cutare sau cutare expresie", „Aici trebuie făcut cutare sau cutare lucru". În unele situații, aceasta poate fi receptată ca o constrângere, în altele, însă, ca lucrul cel mai firesc din lume. Wittgenstein pare a fi de părere că această constrângere, respectiv această evidență se realizează doar pe baza ajustării sau a condiționării în aplicarea unei expresii, respectiv în urmarea unei reguli. Să presupunem că unui elev i s-a explicat „să adauge de la 0 la 1000 câte 2 unități". După ce a trecut de punctul 1000, elevul scrie: 1000, 1004, 1008, 1012. Dacă la aceasta se reacționează cu obiecția: „Aha, evident că elevul nu a înțeles totuși corect regula, căci el ar fi trebuit să scrie 1002, 1004, 1006", Wittgenstein nu contestă în fond justificarea acestei reacții. Totuși, el subliniază că, în ciuda acestei reacții justificate, nu e voie să se presupună că cel care a formulat regula s-a gândit exact la acest șir de numere. Necesitatea de a scrie numerele astfel reiese exclusiv din faptul că acest joc de limbaj e practicat în această formă sub orice regulă[37]. Aceasta nu înseamnă decât că trebuie să existe anumite criterii publice, intersubiective pentru a vedea dacă o anumită persoană a înțeles o expresie. Tot așa cum nu are nici un sens să spunem că o regulă e urmată numai o dată de o persoană, tot astfel nu are nici un sens enunțul că o expresie e înțeleasă doar o dată de o singură persoană. La fel cum nu se poate distinge între concordanța și neconcordanța unei acțiuni cu o regulă, în lipsa indicării anumitor criterii, pentru a vedea dacă s-a acționat sau nu conform unei reguli, tot astfel nu se poate distinge între aplicarea corectă sau incorectă a unei expresii fără criteriul pentru o astfel de apreciere[38].

Privat și public

După cum s-a spus mai sus, între semnificația unei expresii și folosirea sa în anumite situații (jocuri de limbaj) există o strânsă legătură. A înțelege o expresie înseamnă de fapt a putea realiza o acțiune concretă în concordanță cu jocul de limbaj și practica generală. O mare parte din *Philosophische Untersuchungen* se ocupă cu analiza unui număr de concepte psihologice diferite: intenție, senzație, sentiment, prezumție, voință ș.a.m.d. Nu vrem să intrăm aici în toate amănuntele, ci ne vom concentra asupra felului în care

Wittgenstein pune problema distincției dintre interior și exterior, precum și dintre privat și public.

În mod tradițional, s-a răspândit ideea că cele mai multe fenomene psihice sunt de natură privată sau „interioară". Aceasta exprimă, de exemplu, proverbul „Gândurile sunt libere" sau afirmația „Nimeni nu mă înțelege, pentru că nimeni nu trăiește durerea mea". Aceasta înseamnă, de exemplu, că durerile de dinți pe care le am nu pot fi simțite, avute sau împărtășite de alții în același fel. Noi vom desemna aceasta ca sferă a privatului, în raport cu posesia senzațiilor. În continuare, sfera privatului trebuie exprimată prin faptul că, față de ceilalți, o persoană are un acces privilegiat la propriile stări psihice, cum ar fi durerea sau dragostea. Aceasta are două consecințe: pe de o parte, înseamnă într-adevăr că eu am un acces direct și nemijlocit la stările mele psihice, iar toate celelalte persoane au, în cel mai bun caz, un acces indirect și mijlocit. Cunoașterea stărilor mele psihice e ferită de orice eroare și în acest sens poate fi numită cunoaștere nemijlocită. Dacă am dureri, cunosc prin aceasta nemijlocit și că am dureri. Pe de altă parte, prin acces privilegiat poate fi avut în vedere și faptul că eu sunt cea mai înaltă autoritate în problema existenței unei anumite stări psihice și a caracteristicilor sale. Dacă eu, ca pacient pe scaunul stomatologului, simt, în ciuda anestezierii, durere la perforare, atunci toate asigurările dentistului că la anesteziere nu pot simți nici o durere nu îmi folosesc la nimic. Ca pacient, eu sunt autoritatea în aprecierea chestiunii dacă durerea e prezentă sau nu. Aceasta este numită sferă a privatului în raport cu privilegiul accesului la cunoaștere. În cele din urmă, prin sferă a privatului se poate înțelege că un fenomen psihic mi se poate releva în specificitatea sa doar mie însumi, astfel încât alte persoane pot avea unele cunoștințe despre fenomen doar pe baza comunicărilor mele. Cu toate acestea, dacă, din motive oarecare, nu îmi este posibil să mă exprim în fața celorlalți, atunci fenomenul pare a nu exista pentru ei. Aceasta o numim sferă a privatului în raport cu cunoașterea. Aceste patru tipuri de sferă a privatului sunt în mod evident legate, după cum urmează: sfera privatului sub aspectul comunicării duce la sfera privatului în raport cu privilegiul accesului cognitiv, iar sfera privatului în raport cu accesul direct duce la sfera privată în raport cu posesia.

Pe baza acestei diferențieri, se poate da acum o imagine clară a considerațiilor lui Wittgenstein despre interior și exterior. În primul rând, ele vor să arate că anumite concepții larg răspândite despre fenomenele psihice duc la consecințe absurde, prin faptul că psihicul în raport cu cunoașterea, respectiv accesul direct, e transformat în ceva privat. Cu toate acestea – și

acest lucru trebuie accentuat – Wittgenstein nu afirmă că fenomenele psihice pot fi reduse la caracteristici corporale, respectiv la comportamente corporale. Reflecțiile lui Wittgenstein se concentrează cu precădere asupra posibilității, respectiv a imposibilității, unui limbaj privat în care o persoană poate să-și exprime senzațiile, dispozițiile ș.a.m.d., fără ca acest limbaj să fie inteligibil și pentru o altă persoană[39]. Wittgenstein pare să argumenteze aici după cum urmează:

1. Conceperea fenomenelor psihice ca private sub aspectul comunicării, respectiv al accesului direct, conduce la teza posibilității limbajului privat.
2. Teoria semnificației, ca relație între nume și obiect, și înțelegerea esențialistă a conceptelor în legătură cu concepția fenomenelor psihice sau private – într-una din cele patru semnificații anterior amintite – conduc la tema posibilității unui limbaj privat.
3. Un limbaj privat nu e posibil.

Argumentația lui Wittgenstein în privința imposibilității unui limbaj privat e convingătoare. Ea pornește de la întrebarea critică: cum e posibil să introducem un limbaj privat, altfel spus cum ar putea cineva să-și explice sieși un astfel de limbaj privat? Să presupunem că o persoană A încearcă să introducă un limbaj privat pentru senzații. Aici A ar trebui să dispună pentru aceste senzații de semne cu ajutorul definițiilor indicative (ostensive). Să presupunem că A ar nota semnul F întotdeauna când ar apare o anumită senzație. Din punerea problemei reiese că A nu poate să indice nici o definiție intersubiectivă și inteligibilă a lui „F", respectiv criterii publice despre cum să fie aplicat „F". Întrebarea este însă: poate A *însuși* să-l înțeleagă pe „F" în general? Știe oare A ce înseamnă „F"? Wittgenstein răspunde negativ. Într-adevăr, A poate observa că el notează din când în când F; totuși, la un moment dat, el își va pune întrebarea dacă e corect să noteze F. Deci, pare în întregime posibil ca A să se înșele, deci să noteze F, deși senzația corespunzătoare nu e deloc prezentă. În acest caz, A trebuie să vadă încă o dată dacă s-a înșelat sau nu. Căci nu există nici o altă regulă pentru aplicarea lui F decât: „F este semnul notat de A la apariția acestei dureri". În acest caz, nu există o altă determinare „a acestei dureri" decât: „durerea care e prezentă întotdeauna când A notează în mod corect F". Sintagma „în mod corect" nu are aici nici o funcție. Nu există nici pentru A, nici pentru oricine altcineva, posibilitatea de a distinge dacă aplicarea lui „F" este corectă sau incorectă[40].

Argumentul lui Wittgenstein se îndreaptă și împotriva posibilității ca fenomenele psihice să poată fi private în raport cu accesul direct. Concepția

sa generală despre semne joacă un rol important și în raport cu întrebarea privind ceea ce trebuie să fie dat pentru ca ceva – o linie, un zgomot, o mișcare – să devină un semn cu sens. Astfel, după Wittgenstein nu are nici un sens să se vorbească despre cunoașterea anumitor fenomene indiferent de participarea sau cunoașterea practicii publice conforme regulii. Firește, putem oarecum afirma – și într-un anumit sens în mod corect – că știm că ceva este roșu, fiindcă putem vedea că este roșu. Această teză e totuși falsă când e legată de afirmația că eu știu cum trebuie să folosesc semnul „roșu", fiindcă văd, ca să zicem așa, cordonul ombilical invizibil, respectiv regulile de proiecție care leagă semnul cu ceea ce el desemnează. Tot atât de falsă e credința că aș putea, mai întâi, să concep și să înțeleg ceva ca fiind roșu – independent de orice practică în general – și, în continuare, să desemnez obiectul astfel perceput prin termenul său propriu – „roșu".

În continuare, argumentarea lui Wittgenstein se îndreaptă împotriva teoriei că fenomenele psihice sunt private sub aspectul cunoașterii, că fenomenele psihice trebuie să fie cunoscute în mod necesar tocmai din cauza accesului meu direct. Cum s-a spus deja, Wittgenstein încearcă să arate că, dacă o persoană nu poate în principiu comunica alteia fenomenul său psihic, nu are nici un sens să presupunem că ar putea să-și aproprieze sieși acest fenomen. Încercarea de a fixa cu ajutorul definițiilor private, ostensive, semnificația semnelor nu poate fi decât un gest inutil. Pentru că ea nu are nici un rol în jocurile de limbaj, în care învățăm să explicăm și să înțelegem fenomene psihice sau să le transmitem altora.

Argumentul nu arată totuși că fenomenele psihice nu pot fi private în raport cu accesul privilegiat. Aceasta reiese din alte două reflecții ale lui Wittgenstein. Prima vizează explicațiile sale pozitive despre cum învățăm în fapt să aplicăm desemnările pentru senzații. Un copil aude expresii ca durere sau dureri de cap în legătură cu sunetele care exprimă în mod natural aceste senzații și învață încetul cu încetul să înlocuiască expresiile naturale prin exprimări verbale: el învață un nou comportament pentru durere. Aceasta nu înseamnă că expresii precum „Au!" și „durere de dinți" sunt expresii naturale pentru dureri, așa cum sunt de fapt plânsul sau țipatul, și nici că propoziții precum „Doare" sau „Am dureri de cap" se referă la aceste expresii naturale. În concluzie, asemenea cuvinte și propoziții pot fi înțelese în anumite situații ca expresii diferite pentru senzația de durere[41].

O altă reflecție vizează distincția dintre propria mea raportare la senzațiile mele și raportarea tuturor celorlalți. Wittgenstein recunoaște că are într-adevăr sens ca ceilalți să nu fie siguri că am dureri, nu însă și că eu

însumi aş putea să fiu nesigur dacă am vreo durere. De aceea, la modul strict e lipsit de sens să spunem: *știu* că am dureri. Nu e vorba propriu-zis de o cunoaştere căci îndoiala şi eroarea sunt excluse. Că ceilalţi pot totuşi să se îndoiască de faptul că eu am dureri arată că ei pot avea o cunoaştere a durerilor mele. Posibilitatea îndoielii nu înseamnă fireşte că pentru alţii nu este în multe cazuri clar şi neîndoielnic că am dureri. Există situaţii în care ar fi absurd să se pună la îndoială durerile altcuiva[42].

Corpul ca o copie a sufletului

Reflecţiile lui Wittgenstein nu vizează reducerea senzaţiilor la expresiile folosite pentru acestea. El nu contestă că există procese şi stări mentale, respectiv psihice. El avertizează totuşi asupra conceperii lor în aceeaşi măsură ca procese sau stări fizice, constând doar dintr-un alt material[43]. Despre relaţia dintre o senzaţie şi expresia ei noi vorbim în numeroase feluri în diverse jocuri de limbaj. Încercările de a aduce această relaţie la o formulă simplă sunt în totalitate condamnate eşecului. Acelaşi lucru e valabil după părerea lui Wittgenstein şi în privinţa relaţiei dintre un obiect fizic şi percepţiile sensibile corespunzătoare: nici această relaţie nu poate fi adusă la o formă simplă[44]. Relaţia dintre stările mentale şi comportamentul exterior nu e din perspectiva sa o relaţie exterioară. Într-adevăr, noi nu putem determina stările mentale independent de relaţiile lor cu formele multiple de comportament prin care ele sunt exprimate. Invers, noi nu putem însă nici să înţelegem diversele forme de comportament fără a le înţelege ca stări mentale diferite. În caz contrar, celălalt nu ar mai fi considerat ca om care acţionează şi simte, ci pur şi simplu ca organism sau obiect.

Ideea necesităţii distincţiei dintre un proces sau o stare mentală şi expresiile corporale ale acestuia, fără însă a le putea separa, a fost formulată de Wittgenstein într-un mod pregnant astfel: „Corpul omenesc este cea mai fidelă copie a sufletului omenesc". În acest context, el accentuează că de regulă noi nu ne raportăm la semenul nostru plecând de la idee teoretică după care acesta ar avea un suflet sau a fi o fiinţă conştientă. Faptul că noi considerăm această persoană fiinţă conştientă reiese din atitudinea pe care o avem faţă de ea, şi din modul în care o tratăm în diferite situaţii[45].

Valoarea matematicii

Concepția lui Wittgenstein despre respectarea regulilor marchează și considerația sa privind fundamentele matematicii. Aceasta e valabil nu în ultimul rând și în ceea ce privește întrebarea legată existența, statutul și gradul de necesitate al demonstrației. Matematica a fost văzută din antichitate ca un teritoriu în care omul a dobândit cele mai precise și mai sigure cunoștințe despre relațiile necesare. Totuși de la bun început au apărut două concepții concurente. *Platonicienii* porneau de la faptul că această siguranță și necesitate se întemeiază prin aceea că în matematică sunt descoperite relații între mărimi ideale, independente de cunoașterea umană. *Constructiviștii* dimpotrivă privesc siguranța și certitudinea ca o urmare a faptului că în matematică, mărimile utilizate sunt construite, respectiv inventate. De aceea, pentru constructiviști, are sens să vorbim despre o mărime matematică sau o teoremă matematică doar atunci când se poate indica felul în care teorema poate fi demonstrată și mărimea poate fi construită.

Într-un anumit sens, Wittgenstein acceptă concepția tradițională că propozițiile matematicii sunt sigure și necesare. El respinge totuși atât platonismul riguros, cât și constructivismul[46]. Aceasta nu fiindcă afirmă că siguranța și necesitatea matematicii ar fi întemeiate pe o a treia perspectivă, ci fiindcă e de părere că întrebarea privind fundamentele matematicii ar fi în sine o sursă de erori. Matematica nu ar fi pur și simplu o colecție clar delimitabilă de jocuri de limbaj cu activitățile aferente. Multe jocuri matematice de limbaj ar putea fi astfel cunoscute imediat pornind de la înțelegerea firului unic pentru toate jocurile matematice. De regulă e un consens în ce privește care reguli și în ce contexte pot sau trebuie să fie urmate, dar și în ceea ce privește modul în care o regulă este urmată într-un caz particular. Wittgenstein vede o confirmare a propriei sale concepții despre respectarea unei reguli și în domeniul matematicii: respectarea regulilor matematice sau a principalelor reguli logice nu are la bază altceva decât un anumit grad de antrenament și o practică general recunoscută. De exemplu, regulile adiției nu arată în sine cum trebuie aplicate. Ele arată aceasta abia când se cunoaște semnificația lor. A cunoaște semnificația lor nu înseamnă însă nimic altceva decât a fi în stare să realizezi anumite acțiuni, respectiv să apreciezi anumite acțiuni pe baza unei practici generale și unanim acceptate. Astfel, nu trebuie să spunem că propoziții matematice ca „2+2=4” sunt adevărate doar fiindcă toți oamenii spun sau cred că 2+2=4. Căci în măsura în care ar exista o grupare de ființe în cadrul căreia să domine un grad mare de consens în privința lui „2+2=5”,

aceasta nu ar însemna altceva decât că aceste ființe ar avea o altă reprezentare a numerelor și a adiției decât avem noi[47].

Prin reflecțiile sale, Wittgenstein nu încearcă nicidecum să aducă vreo modificare practicii matematice. Pentru el există o linie de demarcație clară între matematică și filosofie. Reflecțiile sale trebuie să servească doar la corectarea concepțiilor despre matematică ce pornesc de la o generalitate necesară, independentă de practică a teoremelor matematice – fie acestea concepțiile platonice sau constructiviste. Wittgenstein vrea să atragă atenția asupra faptului că matematica stă pe aceleași fundamente ca și orice altă activitate practică[48]: ea este un joc de limbaj condus de reguli și trebuie analizată la fel ca orice alt joc de limbaj.

Propoziții factuale și propoziții gramaticale

Cu toate acestea, Wittgenstein își menține explicit poziția sa expusă în *Tractatus* după care există o diferență clară și de esență între filosofie și știință și, probabil, între filosofie și alte forme de activitate spirituală cum ar fi arta sau religia[49]. Și în *Philosophische Untersuchungen*, filosofia este concepută ca o activitate explicativă, terapeutică[50]. Dacă însă rezultatele activității filosofice se dovedesc la sfârșitul *Tractatus*-ului pur și simplu lipsite de sens, îndată ce adevărata relație între limbă și lume a fost înțeleasă (delimitarea dintre ceea ce poate fi spus și despre care se poate vorbi și ceea ce nu poate fi spus și despre care trebuie să se tacă), în *Philosophische Untersuchungen* este prezentă o concepție mai permisivă. Ea se întemeiază pe faptul că formularea activității explicative, terapeutice din *Philosophische Untersuchungen* duce la altceva decât în *Tractatus*, în care orice încercare de a formula o perspectivă filosofică e condamnată ca fiind lipsită de sens. Activitatea filosofică e o prezentare a jocurilor de limbaj și stărilor de lucruri cotidiene și tacit cunoscute, care în formularea anumitor probleme sunt omise tocmai fiindcă sunt atât de firești. Observațiile filosofice care servesc la indicarea erorilor într-o formulare a problemei au, de aceea, adeseori caracterul unei reprezentări sistematice a relațiilor dintre diversele tipuri de utilizare a limbajului[51].

În *Tractatus* există o separare clară între structura logic necesară, care trebuie să fie valabilă pentru orice limbă posibilă, și în care se poate spune ceva cu sens despre lume, și propozițiile contingente, care pot fi formulate în cadrul acestei structuri. În *Philosophische Untersuchungen* se pornește –

totuși fără o tratare în profunzime – de la distincția fundamentală între propozițiile factuale și propozițiile gramaticale. Distincția între propozițiile factuale și propozițiile gramaticale variază totuși în funcție de jocul de limbaj și practica în care e situată.

Prin *propoziții gramaticale* nu sunt vizate regulile gramaticale în sens obișnuit, de exemplu reguli pentru poziția verbului în propoziție, ci sunt vizate propoziții care fixează, respectiv exprimă, condițiile-cadru (trăsăturile constitutive) ale unui joc de limbaj sau ale unei forme de limbaj și, prin aceasta, ale unei forme de viață, ale unei practici determinate. Dacă se poate gândi și imagina clar și concret că lucrul se comportă altfel decât este dat într-o propoziție, atunci e vorba de o propoziție factuală. „Mingea este maro" ar fi în mod normal o propoziție factuală fiindcă se poate imagina fără probleme o situație în care mingea are o altă culoare. Dimpotrivă, într-o propoziție gramaticală nu se poate indica clar în ce măsură lucrul s-ar putea comporta și altfel decât e exprimat în propoziție. Ca exemple sunt date: „Orice bară are o lungime" sau, în alt context, „«Comanda reclamă îndeplinirea ei» [...] Aceasta e o propoziție gramaticală care spune: dacă o comandă e de tipul «Fă acest lucru», atunci «acest lucru» înseamnă îndeplinirea comenzii"[52].

La fel ca în cazul distincției dintre propozițiile factuale și propozițiile gramaticale, Wittgenstein numește un alt element constitutiv pentru jocurile de limbaj: *paradigmele* (modelele ilustrative). A măsura lungimea a ceva e un joc de limbaj și o practică pe care cei mai mulți o cunosc. Noi utilizăm unități de măsură, metrul de croitor sau altele asemenea când vrem să măsurăm lungimea a ceva. Însă cum se determină lungimea unei unități de măsură? Cu mulți ani în urmă, determinarea s-a realizat prin compararea cu lungimea unei bare de platină dintr-o pivniță din Paris, aflată la o anumită presiune și temperatură. Această bară a fost desemnată drept metru-prototip. Ea constituie obiectul fundamental de comparație când e vorba să determinăm ce este un metru. Ea servește ca paradigmă pentru jocul de limbaj „a măsura lungimea a ceva". Wittgenstein spune acum că referindu-ne metrul-prototip, nu are nici un sens să afirmăm că ar fi lung de un metru și nici să negăm acest lucru. Tocmai fiindcă el este o paradigmă pentru jocul de limbaj al măsurării lungimii, lungimea sa nu e ceva ce poate fi produs într-un joc de limbaj, ci un mijloc pentru producerea acestui joc. S-a crezut uneori că tocmai metrul-prototip este lung de un metru. Acestei idei, Wittgenstein îi opune afirmația că ceea ce în mod evident trebuie să fie ceva aparține limbajului. Nu are nici un sens să se afirme despre paradigmă că ar fi propria paradigmă.

De aceea, necesitatea de a avea o lungime de un metru e, în cazul metrului-prototip, doar aparentă. Dacă pare necesară, e doar din cauză că e vorba de o trăsătură constitutivă a tipului de producere a jocului de limbaj. Nu există nici o necesitate în faptul că metrul-prototip e un metru-prototip. Se poate spune doar că dacă el nu ar fi metru-prototip sau dacă ar înceta să fie metru-prototip, nu s-ar mai putea juca în același fel jocul de limbaj al măsurării, fiindcă nu ar mai exista aceeași practică în raport cu măsurarea lungimilor[53].

Evidențe filosofice

În concepția lui Wittgenstein, multe probleme filosofice apar deoarece formularea unei trăsături constitutive unui joc de limbaj e schimbată cu propoziții factuale care pot fi formulate doar în interiorul jocului de limbaj. La fel pot să apară probleme filosofice printr-un amestec greu de deslușit de jocuri de limbaj și de aceea pot fi rezolvate doar printr-o descriere exactă a modului de funcționare a diverselor jocuri de limbaj. După Wittgenstein, filosofia nu trebuie să construiască teorii ipotetice. Filosofia nu trebuie să explice sau să fundamenteze nimic. O considerație filosofică trebuie să constea doar în a reuni ceea ce e deja cunoscut sau evident, însă neconștientizat, astfel încât nu mai există nici un prilej pentru filosofare. În acest sens, filosofia are o funcție terapeutică, ea poate fi echivalată cu tratarea unei boli: tratarea cu succes a unei probleme filosofice constă în a face ca problema să dispară[54].

Se poate vorbi totuși – spre deosebire de *Tractatus* – de enunțuri filosofice cu sens. Ele trebuie să aibă doar caracterul evidențelor despre care toți sunt de acord, iar miza lor trebuie să constea în a descoperi neînțelegerile care stau la baza ridicării unei probleme filosofice.

Universul enunțurilor filosofice cu sens este limbajul cotidian. Soluțiile filosofice nu pot fi oferite de prelucrarea unui limbaj tehnic rafinat sau de construirea unui limbaj formal. Aceasta nu trebuie să însemne, de exemplu, că Wittgenstein consideră „limbajul comun” o instanță de decizie atotcuprinzătoare. Însă el arată că problemele filosofice sunt formulate în limbajul natural și, de aceea, trebuie să fie rezolvate în cadrul limbajului comun. O problemă care poate fi formulată doar într-un limbaj de specialitate rafinat sau cu ajutorul unui limbaj formal nu e o chestiune filosofică, ci una la care se poate răspunde pe baza unor finețuri tehnice sau prin construirea altor limbaje formale[55]. Reflecția filosofică nu este reformatoare, ci lasă totul așa

cum este. Dacă are succes, înseamnă doar că tendința greșită în formularea chestiunilor filosofice și în meditația asupra acestora încetează[56].

Wittgenstein și tradiția

Felul în care Wittgenstein distinge între propozițiile factuale și propozițiile gramaticale se suprapune cu o distincție uzuală în tradiția filosofică occidentală. Raționaliștii și empiriștii au distins în egală măsură între cunoașterea dependentă de experiență, din care puteau rezulta doar cunoștințe despre lucruri contingente, și cunoașterea *a priori* a relațiilor necesare, ce poate fi dobândită numai prin rațiune și reflecție. Raționaliștii erau de părere că înțelegerea structurii fundamentale a realității e mijlocită de cunoașterea *a priori*, în timp ce empiriștii erau caracterizați de concepția că această înțelegere vizează exclusiv modul nostru de cunoaștere și gândire; sau, în concepția modernă, caracteristicile reprezentării lingvistice, care nu spune nimic despre raporturile din realitate. Cum apare concepția lui Wittgenstein despre funcția propozițiilor gramaticale în raport cu aceste puncte de vedere tradiționale? La această întrebare nu s-a răspuns definitiv nici în opera târzie. Însă pot fi puse în evidență următoarele lucruri.

Mai întâi, Wittgenstein se diferențiază, în punctele cheie, de raționalismul tradițional, precum și de empirism, prin contestarea faptului că filosofia ar trebui să creeze într-un fel oarecare un fundament pentru cunoaștere și științe. După cum s-a amintit, filosofia trebuie doar să descrie cum funcționează limba în raport cu activitățile aflate în conexiune cu diversele jocuri de limbaj. Aceasta nu exclude că în multe cazuri poate fi potrivit și important să întemeiem un enunț sau un punct de vedere. Însă nu e o sarcină specială a filosofiei să ofere o „întemeiere ultimă", fundamentală, a oricărei cunoașteri. Pe baza alcătuirii evidențelor filosofice se poate arăta că orice întemeiere are un sfârșit, că în multe cazuri e lipsit de sens să cerem o altă întemeiere pentru un enunț. Reprezentarea sistematică a relațiilor dintre jocurile noastre de limbaj arată ce este o întemeiere bună sau proastă în interiorul unui joc de limbaj sau al unei forme de viață[57].

În al doilea rând, Wittgenstein nu pare să atribuie propozițiilor *a priori* gramaticale o formă de necesitate absolută. Dacă cercetăm posibilitatea de a modifica o regulă constitutivă a unui joc de limbaj, atunci el pare să răspundă doar că, în acest caz, acest joc nu ar mai putea fi jucat pur și simplu, că s-ar putea modifica o anumită practică. El nu ia poziție față de întrebarea în ce

măsură o astfel de modificare poate fi evaluată, din punctul de vedere al cunoașterii, ca evoluție sau mai degrabă ca involuție. Se pare că el ar considera o astfel de întrebare drept o expresie a unei neînțelegeri.

În al treilea rând, Wittgenstein arată că o condiție pentru cunoaștere și înțelegere în general ar fi ca adecvarea să nu apară doar în folosirea cuvintelor, ci și în formele de viață și în enunțurile noastre. Semnul unei astfel de adecvări este dat, după Wittgenstein, de faptul că există un mod comun de acțiune umană. În acest sens putem vorbi de o legătură între configurațiile conceptuale, jocurile de limbaj pe care le jucăm, și unele „fapte naturale" de ordin general[58].

Pentru texte și indicații bibliografice vezi capitolul „Tânărul Wittgenstein: Limbajul și forma logică".

Note

1 Wittgenstein, PU, p. X, V. Wright, BS, p. 15.
2 Compara cu R. Rhees, în: Wittgenstein, PB, p. 347; Philosophische Grammatik, în: Schriften, vol 4.
3 R. Rhees: Vorbemerkung des Herausgebers, în: Wittgenstein, BS, p. 9 și urm.
4 Wittgenstein - PU, p. 285 și urm.
5 Janik/Toulmin: Wittgenstein, Wien, p. 276.
6 Janik/Toulmin: Wittgenstein, Wien, p. 277.
7 Wittgenstein: Letters to Russell, Keynes and Moore, R 54, 57, M 43, 51.
8 Wittgenstein: Letters to Russell, Keynes and Moore, K 25, 27.
9 Compara Wright: Biographical Sketch. In: N. Malcom: Ludwig Wittgenstein. A Memoir. London 1958, p. 1-22.
10 Wittgenstein, *PU*, § § 23, 18.
11 Wittgenstein, *PU*, §§ 7, 23; *BB*, p. 36 și urm.
12 Wittgenstein, *PU*, § 244, compara și §288.
13 Wittgenstein, *PU*, §§ 24, 25, 146.
14 Wittgenstein, *PU*, § 2.
15 Wittgenstein, *PU*, §§ 130/131.
16 Wittgenstein, *PU*, § 560; *BB*, p. 15 și urm.
17 Wittgenstein, *PU*, §§ 43, 560.
18 Wittgenstein, *PU*, § 43; compară și *BB*, p. 20.
19 Wittgenstein, *PU*, § 23.
20 Wittgenstein, *PU*, § 7.
21 Wittgenstein, *PU*, § 43.
22 Wittgenstein, *PU*, §§ 27-30, 32-34.
23 Wittgenstein, *PU*, § 40.

24 Wittgenstein, *PU*, § 88.
25 Wittgenstein, *PU*, §§ 47, 48.
26 Wittgenstein, *BB*, p. 37 şi urm.
27 Wittgenstein, *PU*, § 66.
28 Compara G. Hallett: Companion, p. 146.
29 Wittgenstein, *PU*, §§ 67, 68.
30 Wittgenstein, *PU*, §§ 67.
31 Wittgenstein, *PU*, §§ 68, 69, 71, 88.
32 Wittgenstein, *PU*, §§ 71, 75.
33 Wittgenstein, *PU*, §§ 42, 43, 241, 242.
34 Wittgenstein, *PU*, §§ 199, 202, 206, 207.
35 Wittgenstein, *PU*, § 153.
36 Wittgenstein, *PU*, §§ 85, 86, 138-141.
37 Wittgenstein, *PU*, §§ 143 şi urm., 185 şi urm.
38 Wittgenstein, *PU*, §§ 199-202.
39 Wittgenstein, *PU*, §§ 243, 256.
40 Wittgenstein, *PU*, §§ 257, 265.
41 Wittgenstein, *PU*, § 244.
42 Wittgenstein, *PU*, §§ 246, 303
43 Wittgenstein, *PU*, § 308; compară şi §§281, 307
44 Wittgenstein, *PU*, p. 490 şi urm.
45 Wittgenstein, *PU*, p. 489.
46 Compara M. Dummett: Wittgensteins Philosophy of Mathematics.
47 Wittgenstein, *PU*, p. 539 şi urm.
48 Wittgenstein, *PU*, § 124.
49 Wittgenstein, *PU*, § 109.
50 Wittgenstein, *PU*, §§ 119, 133.
51 Wittgenstein, *PU*, §§ 129, 122, 126, 128.
52 Wittgenstein, *PU*, § 458; compară şi § 251.
53 Wittgenstein, *PU*, § 50.
54 Wittgenstein, *PU*, §§ 133, 109, 129.
55 Wittgenstein, *PU*, §§ 124, 120, 132.
56 Wittgenstein, *PU*, §§ 124, 132, 133.
57 Wittgenstein, *PU*, §§ 217, 219, 485; compară şi *PU*, p. 539.
58 Wittgenstein, *PU*, p. 542.

Jørgen Husted

Acte de vorbire

John Langshaw Austin
A acționa prin limbaj

Dintre conceptele filosofiei analitice moderne, conceptul *act de vorbire* se numără printre cele care au produs cele mai mari schimbări. Din 1946, când Austin a arătat că există ceva de felul actelor de vorbire, această perspectivă s-a lărgit cu repeziciune. Și, într-adevăr, ea s-a dovedit fructuoasă pentru majoritatea domeniilor filosofiei, pe lângă filosofia limbajului, în special pentru filosofia morală și filosofia dreptului; în afară de aceasta, și-a pus amprenta și asupra semanticii lingvistice. Conceptul de act de vorbire a găsit ecou și în tradițiile filosofice europene, de exemplu la filosofi influenți ca Jürgen Habermas și Paul Ricoeur.

În esență, denumirea „act de vorbire" contrazice ideile noastre obișnuite despre limbă și vorbire. Aici par să fie amestecate două lucruri pe care nu le diferențiem doar, și despre care suntem convinși că nu pot fi suprapuse. Pe de o parte e vorba de folosirea de către noi a limbajului, deci actul propriu-zis al vorbirii, pe de cealaltă parte lucrul despre care se vorbește – realitatea în cel mai larg sens, inclusiv acțiunile noastre. Vorbirea e în întregime o activitate – atunci când ne exprimăm facem ceva – care însă pare să iasă din felul nostru obișnuit de a înțelege acțiunea. Exprimările lingvistice vizează realitatea fiindcă scopul lor e întotdeauna să facă un enunț despre realitate, adică e vorba de a descrie în enunțuri fapte deja constituite, fixându-le astfel în limbă. Dimpotrivă, acțiunile noastre sunt parte a realității. Ele modifică realitatea prin crearea de noi fapte: noi modificăm lumea fizică atunci când despicăm o bucată de lemn, și realitatea socială când furăm un măr. Dacă limba le descrie raportându-se la realitate, dacă acțiunile modifică în sens restrâns realitatea, atunci ceva de felul „unui act de vorbire" pare a fi în fapt un nonsens.

Unele exprimări sunt acțiuni

Controversa lui Austin față de concepția că limba e un mijloc esențial de a spune ceva despre realitate se cristalizează pentru prima dată în lucrarea sa *Other minds* din anul 1946[1]. El distinge aici între două funcții ale limbajului: prima constă în *a spune* ceva cu ajutorul limbii, a doua în *a face* ceva cu ajutorul limbii. Aici e introdus pentru prima dată conceptul de act de vorbire.

Demersul lui Austin începe prin constatarea indiscutabilă că limba e folosită pentru enunțuri despre realitate. A spune ceva înseamnă a profera un enunț despre realitate, a afirma că ceva se petrece sau nu se petrece. Ceea ce exprimăm în acest fel este fie adevărat, fie fals, în sensul în care cele spuse corespund sau nu realității. Printr-un enunț se emite pretenția că un fapt gata constituit e descris corect, astfel încât pretenția de validitate e ridicată pe bună dreptate cu referire la enunț. Această pretenție este legitimă când enunțul e adevărat, adică atunci când starea de lucruri afirmată are loc într-adevăr. Această folosire a limbii poate fi desemnată ca funcția ei descriptivă sau de fixare. Exprimările care satisfac această funcție sunt numite de Austin enunțuri constatative. Exemple pentru acestea sunt „Danemarca este un regat" sau „Eu completez un cec".

Austin arată în acest moment că există exprimări care deși, din punct de vedere gramatical, au aceeași formă cu enunțurile constatative, totuși ele sunt utilizate total diferit. Printre exemplele standard se numără exprimările de genul „Promit" – „Promit să vin la ședință". Înainte de toate e clar că o astfel de exprimare nu poate fi testată dacă e adevărată sau falsă. Ea este neutră din punct de vedere al adevărului; e inadecvat, dacă nu chiar lipsit de sens să întrebăm în legătură cu aceste exprimări dacă exprimarea e adevărată. Deci, când cineva întreabă „Aceasta e părerea ta?", atunci nu e în sensul de „Crezi aceasta?", ci în sensul „Ești sincer?". Cu alte cuvinte: a doua întrebare a ascultătorului, privind promisiunea, nu este o întrebare referitoare la adevărul unei susțineri de fapte, ci la sinceritatea vorbitorului.

Un al doilea punct apare clar prin compararea enunțului „Promit să vin la ședință" cu următoarele trei exprimări: „Intenționez să vin la ședință", „Vin la ședință" și „Sunt ferm hotărât să vin la ședință". Cu fiecare dintre ultimele trei exprimări, ascultătorului i se dă un temei mai mult sau mai puțin bun pentru a presupune că locutorul va participa la ședință: ascultătorului i se va pune în față o stare de lucruri și atunci ține de el să o aprecieze și să reacționeze corespunzător. Prin primul enunț îi dau celui din fața mea dreptul să ia ferm în calcul participarea mea. Promisiunea făcută mă angajează

într-un fel diferit de toate celelalte. Apare deci o diferență calitativă între exprimarea „Promit să vin la ședință" și celelalte trei exprimări, fiindcă prin promisiune e creată o situație total nouă în care e conținut un angajament pentru anumite acțiuni viitoare, dispoziția de a suporta posibile reproșuri, obligația de a-și explica comportamentul și alte lucruri asemănătoare. Prima exprimare are astfel total altă formulare decât celelalte trei exprimări.

O a treia evidență ce trebuie amintită e aceea că, printr-un enunț constatativ, ascultătorul poate ori să fie de acord, ori să contrazică enunțul – de exemplu pe baza unui enunț contrar. Nu putem tratata în același mod enunțuri de felul „Promit", însă sunt admise alte forme de obiecții: „Nu poți totuși promite aceasta, trebuie mai întâi să fi invitat" sau „Cum poți să promiți aceasta, deși părăsești orașul înainte ca ședința să înceapă?". Dacă unor astfel de obiecții nu li se poate reproșa nimic, atunci propria exprimare e, ca să zicem astfel, lipsită de valoare. Cuvintele sunt într-adevăr spuse, exprimarea unei promisiuni rămâne însă fără nici un rezultat pozitiv dacă contextul proferării nu are la bază anumite condiții care să facă posibilă îndeplinirea promisiunii. Făcută de cineva care intenționează să plece înainte de ședință, promisiunea de a participa la ședință e lipsită de valoare.

Cum trebuie explicate diferențele lingvistice dintre „Promit să vin la ședință", pe de o parte, și enunțurile constatative, pe de altă parte? Austin răspunde că prima exprimare este o acțiune, respectiv acțiunea de a face o promisiune. Promisiunea nu se comportă în același fel față de acțiune ca o descriere față de faptul descris: mai mult, ea reprezintă acțiunea însăși. Prin faptul proferării sale, se acționează într-un fel anumit. E imposibil să distingem între exprimare și acțiune. Enunțul „Promit să vin la ședință" și starea de fapt exprimată de promisiune sunt unul și același lucru. În schimb, în enunțul constatativ „Completez un cec" apare evident o diferență între exprimarea însăși și acțiunea de completare a cecului.

Exprimările care sunt acțiuni – de genul „Promit să vin la ședință" – sunt desemnate de Austin drept *enunțuri performative* (exprimări ale unor acțiuni, acte de vorbire). Dacă în cazul unei exprimări performative, adevărul și falsitatea nu sunt angajate, aceasta nu e, după explicația lui Austin, de mirare, fiindcă o acțiune – spre deosebire de descrierea ei, de exemplu „Am promis să vin" – nu poate fi desemnată, cu sens, ca adevărată sau falsă. Diferența dintre „Promit să vin" și „Sunt ferm hotărât să vin" e acum clară fiindcă cele două exprimări se comportă una față de cealaltă exact ca și completarea unui cec față de enunțul că s-a decis pentru completarea unui cec. Și forma particulară amintită a posibilei critici față de o exprimare

performativă confirmă explicația lui Austin. Multe acțiuni, și nu în cele din urmă acțiunile sociale, cum ar fi completarea unui cec valabil sau a înscrie un gol la fotbal, trebuie considerate ca având succes doar sub anumite presupoziții: un cec nu este valabil dacă e blocat contul, iar un gol, dacă s-a fluierat mai întâi ofsaid.

Austin arată că în limba engleză, dar și în germană sau în alte limbi, apare un număr mare de verbe, de ordinul miilor, cu aceeași caracteristică, anume „a promite". Când o exprimare conține un astfel de verb performativ la persoana I prezent, atunci această exprimare este de regulă exprimare a unei acțiuni: „Garantez pentru valabilitatea acestui cec", „Te previn să ai încredere în el", „Pariez pe 5 DM" și „Botez acest vapor cu numele Hamburg". Printr-o exprimare explicit performativă, Austin înțelege exprimarea unei acțiuni cu un verb performativ, menționând că exprimările performative nu sunt întotdeauna explicite. Exprimarea „Vin la consfătuire" poate fi înțeleasă de vorbitor în întregime ca o promisiune, ea ar avea deci același statut ca formularea explicită „Promit...". Însă nu trebuie să fie întotdeauna astfel și, în măsura în care situația în care survine exprimarea, pe baza unor cu totul altor împrejurări nu exclude orice altă interpretare, vorbitorul poate să susțină întotdeauna în mod justificat că nu a făcut o promisiune, ci doar o anticipare a participării sale la discuție.

Toate exprimările sunt acțiuni

În *How to Do Things with Words* (un șir de prelegeri susținute la universitatea Harvard în anul 1955, apărute postum în 1962), Austin își revizuiește distincția dintre exprimările constatative și cele performative. Cum au arătat explicațiile anterioare, diferența dintre aceste două tipuri de exprimare – exprimări care sunt *„sayings"* și cele care sunt *„doings"* – se bazează pe diferența dintre exprimările prin care se spune ceva și cele prin care se face ceva. Austin consideră de nesusținut această distincție, ceea ce însă nu înseamnă că prin aceasta respinge și propria idee de act de vorbire. Dimpotrivă, motivația faptului că nu mai distinge între exprimările care nu sunt acțiuni și cele care sunt acțiuni stă tocmai în aceea că, la o examinare mai atentă, Austin recunoaște ca exprimări legate de acțiuni și exprimările pe care mai înainte le-a inclus în prima categorie (cea a constatativelor). A profera un enunț sau a da o descriere trebuie înțelese în aceeași măsură și ca acte de vorbire (promisiuni, reglementări etc.).

Demersul ce stă la baza acestei concepții revizuite se explică pe baza câtorva concepte noi pe care Austin le introduce pentru a putea să clasifice diferitele tipuri de acțiuni[2]. Să ne imaginăm cazul în care o persoană spune: „Taurul a scăpat". Aici Austin distinge între trei tipuri diferite de acțiuni pe care această persoană le realizează în legătură cu exprimarea sa. Prima acțiune este pronunțarea unei propoziții cu sens, în cazul de față „Taurul a scăpat". O astfel de acțiune e desemnată de Austin ca *act locuționar* (act de exprimare). În al doilea rând, se poate ca vorbitorul să influențeze prin concepția sa ascultătorul, să-l facă de exemplu să creadă că taurul e liber, să-l convingă să fugă de acolo, să îl sperie etc. O astfel de acțiune prin vorbire care provoacă un anumit efect asupra ascultătorului, e desemnată de Austin ca *act perlocuționar* (efect cu ajutorul exprimării). El enumeră cele mai diferite expresii pentru acțiuni de același fel: „a convinge", „a încuraja", „a consola", „a înșela", „a înveseli", „a plictisi", „a inspira", „a impune", „a informa", „a ofensa", „a face să se creadă că...", „a-l convinge să facă..." Pentru ca o acțiune perlocuționară să poată fi considerată îndeplinită, trebuie, deci, să fi fost obținut un anumit efect ca rezultat sau consecință a exprimării. Dacă ascultătorul nu a prins din nou curaj, e tocmai fiindcă nu l-am încurajat, la fel cum apa nu fierbe dacă temperatura ei nu crește.

Există un al treilea tip de acțiune care cu certitudine stă între celelalte două. În exemplul nostru se poate ca vorbitorul să-și atenționeze ascultătorul că taurul a scăpat sau să transmită doar acest fapt sau să recunoască acest fapt față de el. O astfel de acțiune se distinge de acțiunea locuționară, deoarece simpla proferarea a enunțului nu este suficientă pentru a realiza acțiunea implicată aici. Aceeași exprimare - „Taurul a scăpat" – poate fi un avertisment, o comunicare, o mărturisire sau altceva. Ea se distinge de un act perlocuționar până acolo încât îndeplinirea ei cu succes nu trebuie să aibă ca urmare nici un efect special asupra ascultătorului cu excepția faptului că acesta înțelege că exprimarea e avută în vedere ca un avertisment, o comunicare sau altceva. Dacă acțiunea este un avertisment se poate întâmpla ca ascultătorul să se sperie, să devină atent sau chiar să o ia la fugă. Însă un astfel de posibil efect e lipsit de importanță pentru întrebarea dacă acțiunea e îndeplinită sau nu cu succes: avertismentul a fost dat, indiferent dacă are un efect sau nu. Austin introduce pentru acțiunile de acest tip denumirea de *act ilocuționar* (exprimare a unei acțiuni). O asemenea acțiune poate fi considerată ca fiind realizată deja atunci când exprimarea a avut loc în împrejurările corespunzătoare și a fost înțeleasă. Dacă o persoană e avertizată prin enunțul „Taurul a scăpat", acest avertisment e îndeplinit doar pe baza enunțării însăși. Dacă aceeași exprimare va speria pe cineva, atunci e vorba de un act perlocuționar

ce desemnează acțiunea, pentru care avertismentul ca act ilocuționar e un mijloc. Exemple de verbe prin care se recunosc actele ilocuționare sunt ușor de găsit. De ele țin: „a promite", „a mulțumi", „a invita", „a sancționa", „a întreba", „a anticipa", „a regreta", „a explica", „a solicita", „a felicita", „a protesta", „a constata", „a afirma".

Enunțul „Taurul a scăpat" poate astfel să însemne trei lucruri: se dă un exemplu pentru propoziția cu sens în romană „Taurul a scăpat" (act locuționar), se avertizează ascultătorul (act ilocuționar) sau ascultătorul este speriat (act perlocuționar). Cele trei acțiuni sunt într-adevăr diferite, ele sunt însă strâns legate: actul locuționar este fundamentul celui ilocuționar care la rândul său servește ca mijloc pentru cel perlocuționar. În mod corespunzător, exprimarea făcută poate fi desemnată ca o mărime multidimensională: ea are un anumit *conținut locuționar* (proprietatea de a fi o exprimare cu conținutul exact „Taurul a scăpat"), ea are o anumită *forță ilocuționară* (statutul unui avertisment) și un anumit *efect perlocuționar* (efectul asupra dispoziției ascultătorului). În ceea ce privește efectul perlocuționar, trebuie să se distingă între efectul perlocuționar intenționat de vorbitor și efectul perlocuționar în fapt, fiindcă cele două nu concordă necondiționat. De exemplu „Te-am speriat? Nu vroiam asta. Vroiam doar să te avertizez ca să fii atent". Aici devine clar că o întrebare ca „De ce a spus cineva: «Taurul a scăpat?»" poate să primească răspunsuri în diverse planuri și că două exprimări se raportează una la cealaltă în feluri diferite. Astfel ele pot să aibă același conținut locuționar, forță ilocuționară diferită și același efect perlocuționar; sau conținuturi locuționare diferite, aceeași forță ilocuționară și efecte perlocuționare diferite. În cele din urmă, trebuie avut în vedere că, deși o formă dată de forță ilocuționară e legată adeseori sau de regulă cu un anumit efect perlocuționar intenționat, acestea două sunt totuși independente una față de cealaltă. Dacă avertismentele sunt rostite de regulă pentru a declanșa măsuri de prevedere din partea ascultătorului, aceasta nu înseamnă că avertismentele sunt proferate întotdeauna cu această intenție. De exemplu: „Ai grijă că poți să îmi dai șah!" Aici provocarea se îndreaptă prin medierea receptorului chiar asupra vorbitorului.

Condiții de reușită

Prin conceptul de act ilocuționar, Austin propune o nouă formulă pentru fixarea conceptului de act de vorbire. Un act de vorbire este un act ilocuționar,

adică un act care e considerat realizat când exprimarea a fost rostită și înțeleasă. El nu constă doar din rostirea enunțului, și nici nu include doar obținerea unui efect cu ajutorul exprimării. În distincția originară dintre constatative și performative se presupune că în câmpul vorbitorului – deci în utilizarea limbii – există anumite exprimări prin care sunt realizate acțiuni, în timp ce altele doar descriu, ceea ce este și cazul, astfel încât trebuie să se distingă între exprimările care sunt acțiuni de vorbire și cele care descriu stări de lucruri. Teoria lui Austin, revizuită, aduce nou doar faptul că se renunță la această distincție și trebuie să se pornească de la faptul că fiecare exprimare inteligibilă conține și o anumită forță ilocuționară și astfel este exprimare a unei acțiuni. Ceea ce în cadrul categoriei performativelor era mai degrabă o excepție, cuprinde acum categoria ca întreg. Prima dovadă a lui Austin în favoarea actelor de vorbire a fost o colecție de exprimări preponderent rituale și ceremoniale – cu expresii ca „a promite", „a garanta" și „a boteza" – și, sub rezerva că aceste exprimări și altele asemănătoare s-ar aplica întotdeauna în anumite condiții speciale, el a pledat pentru ca aceste enunțuri să fie considerate acțiuni. Când în cadrul noii sale teorii subsumează enunțurile constatative și categoriei actelor de vorbire (actelor ilocuționare), aceasta se întâmplă, deoarece el a recunoscut că afirmațiile, constatările și alte forme de enunțuri despre realitate sunt aplicate exact în aceleași situații ca exprimările, promisiunile, numirile și altele asemenea[3].

În centrul gândirii lui Austin asupra situațiilor de concretizare a enunțurilor cu o forță ilocuționară stau așa-numitele condiții de reușită („*felicity conditions*"): situațiile în care exprimările sunt rostite trebuie să îndeplinească anumite condiții, pentru ca o exprimare cu o anumită forță ilocuționară să poată fi desemnată ca un act ilocuționar reușit, („*happy*" în opoziție cu „*unhappy*") de tipul vizat. Condițiile generale de reușită pot fi rezumate în trei titulaturi distincte, dintre care prima poartă denumirea de *condiții pregătitoare.*

Se cere, ca să zicem așa, o anumită înscenare pentru ca un vorbitor să aibă voie să prezinte în mod justificat o exprimare cu o anumită forță ilocuționară. Vorbitorul trebuie să posede dreptul sau autoritatea de a desfășura acțiunea vizată și, de regulă, situația în care e făcută exprimarea, trebuie să conțină niște componente speciale. Astfel, nu orice persoană poate da un nume unui vapor, zicând: „Te botez cu numele Hamburg"; mai mult, persoana trebuie să posede o poziție specială, vaporul trebuie să fie prezent, iar exprimarea trebuie făcută într-un anumit loc în cadrul unei ceremonii convenite anterior. În același fel, nu e potrivit să-i dăm unui călător în metrou

ordinul: „Luați-vă mâna din geantă!" (Cu toate acestea sunt îndreptățit să fac asta dacă persoana căreia mă adresez are mâna în geanta mea). Un act ilocuționar pentru care nu sunt îndeplinite condițiile de pregătire e condamnat la eșec. Austin îl desemnează ca nereușită („*misfire*") și îi compară ineficacitatea cu un contract de vânzare a unui autoturism bun doar pentru fier vechi. Aici subliniază în mod deosebit că și constatările se subsumează imperativului condițiilor de pregătire: constatările trebuie să trateze despre ceva. Dacă cineva constată: „Toți copiii vecinului dorm", deși vecinul nu are de fapt copii, atunci, după Austin, nu e vorba nici de o afirmație falsă, nici de una care nu este nici adevărată, nici falsă, ci, mai mult, de o încercare în întregime ratată de a face o constatare. O a doua condiție pregătitoare spune că acela care face un enunț trebuie să aibă temei pentru a presupune că ascultătorul (ascultătorii) au aflat deja informația pe care vrea să o ofere și sunt interesați să afle. Fără un temei relevant nu se poate face nici un enunț, se pot doar da sfaturi. Austin dă următorul exemplu:

„Mi te confesezi: «Mă plictisesc» și eu răspund sigur de mine: «Nu e așa!» Spui: «Ce trebuie să însemne asta – că nu mă plictisesc? Cu ce drept te pronunți în privința sentimentelor mele?» Spun: «Ce înseamnă întrebarea ta: Ce drept am eu? Eu doar constat ce simți. Aceasta e totul. Firește, pot să mă înșel. Și ce? Fiecare are dreptul la o simplă constatare, nu?» – Nu, nu întotdeauna: în mod normal nu pot să mă pronunț în privința dispoziției tale, chiar dacă tu însuți mi-ai povestit ceva despre asta"[4].

Următorul set de condiții ce trebuie îndeplinite sunt, după Austin, *condițiile de sinceritate*. Prin aceasta se are în vedere faptul că vorbitorul trebuie să aibă în anumite acte ilocuționare, anumite intenții, sentimente, păreri. Cel care promite ceva, trebuie să aibă intenția de a realiza acțiunea promisă, iar cel care dă o comandă, trebuie să aibă dorința ca acțiunea comandată să fie și îndeplinită. Cine dă cuiva un sfat, trebuie să fie convins că recomandarea îi folosește celuilalt, iar cine vrea să felicite pe cineva pentru ceva, trebuie să simtă și el bucurie față de acel fapt. Firește, condițiile de onestitate neîndeplinite nu împiedică realizarea acțiunii, însă acțiunea eșuează în sensul unui abuz („*abuse*") a acestei forme de acțiune ca o componentă indispensabilă a conviețuirii umane. De această categorie țin promisiunile goale – indiferent dacă mai târziu vor fi respectate sau încălcate – și felicitările invidioșilor. Cerința de sinceritate are ca scop sinceritatea cu care este făcut un enunț, iar aici trebuie avut în vedere că nu trebuie în mod necesar să se spună ceva adevărat, ci, mai mult, ceva despre care vorbitorul e convins că

e adevărat. A rosti un enunț despre care se știe că e neadevărat e tocmai tipul de abuz care e desemnat ca minciună, la tribunal, unde s-a jurat să se spună adevărul; acest abuz se numește sperjur.

A treia și ultima condiție o constituie *condițiile esențiale.* Printr-un enunț cu o anumită forță ilocuționară, vorbitorul își ia un angajament cu privire la unele intenții, sentimente, păreri. Dacă mai târziu vom rosti enunțuri sau vom săvârși fapte care vin în contradicție cu cele anterioare, vorbitorul se face vinovat de încălcarea acestei obligații. Printr-un enunțul cu forță ilocuționară în care facem o promisiune dăm de înțeles că persoana se obligă la realizarea acțiunii corespunzătoare. Un enunț cu forța ilocuționară a unei comenzi trebuie conceput ca încercarea potrivită de a determina pe cineva să realizeze o acțiune. În ambele cazuri, cele spuse obligă fiindcă sensul lor constă tocmai în a se lega de enunțuri și acțiuni viitoare. O încălcare a acestei obligații – de exemplu prin nerespectarea unei promisiuni – este o altă formă de abuz. În proferarea unei afirmații, condiția esențială este ca descrierea realizată de vorbitor să fi conformă cu faptele. Prin actul ilocuționar al unui enunț afirmativ, vorbitorul se implică într-un șir de alte exprimări, de exemplu acelea care rezultă din afirmație. În același timp se privează de posibilitatea de a rosti enunțuri care stau în contradicție cu primul enunț. Dacă se omite conștient această cerință, de exemplu prin efectuarea a două enunțuri incompatibile, se încalcă nu doar obligația de a profera un enunț corect, ci și regulile instituției sociale a limbii, pe care am creat-o pentru a putea să facem enunțuri despre realitate.

Expunerea lui Austin a celor trei condiții servește doar la întemeierea tezei sale că afirmațiile, constatările și altele asemenea sunt acte ilocuționare. Cele trei condiții precizează printre altele și diferența dintre realizarea unui act locuționar (exprimarea „promit să vin la ședință") și realizarea actului ilocuționar corespunzător (actul de a promite că vin la ședință).

Mai înainte s-a constatat că un act locuționar este o acțiune care e considerată realizată dacă enunțarea a avut loc și dacă ea a fost înțeleasă. Cu toate acestea, rostirea enunțului nu e suficientă pentru a realiza acțiunea. De aceea, întrebarea care se pune este: în ce constă suplimentul pe care vorbitorul trebuie să-l realizeze în privința proferării enunțului? Pe scurt, răspunsul sună astfel: el garantează pentru faptul că sunt îndeplinite condițiile relevante de reușită. Prin exprimarea sa cu o anumită forță ilocuționară, vorbitorul se obligă să garanteze că sunt îndeplinite condițiile de reușită – deci, în exemplul nostru, că el poate să vină la ședință. Că el are intenția de a veni la ședință și că el și-a dat cuvântul că vine la ședință.

Vorbitorul garantează îndeplinirea condițiilor, el îi dă ascultătorului dreptul de a-l critica, de a-l trage la răspundere în măsura în care una sau mai multe condiții nu sunt îndeplinite. Condiția generală ca actul locuționar al vorbitorului să poată fi considerat și în calitate de act ilocuționar corespunzător nu conduce ca atare la îndeplinirea condițiilor de reușită – cu excepția condițiilor de pregătire –, ci constituie o asigurare din partea vorbitorului asupra faptului că ele vor fi îndeplinite. De aici rezultă că în conceptul de act de vorbire e conținut în mod esențial conceptul de co-acțiune: în opoziție cu actele locuționare și cele perlocuționare, actele ilocuționare nu pot fi concepute fără indicația că sunt realizate într-un raport intersubiectiv. Faptul că cineva garantează pentru ceva, are sens doar dacă există o a doua persoană căreia i se adresează această garantare și care ia la cunoștință această garanție. Astfel, prin esența ei, limba este o activitate socială care presupune cooperarea mai multor persoane.

Alte perspective al teoriei actelor de vorbire

Lucrările lui Austin vin într-o perioadă în care concepția filosofică asupra limbajului cunoștea modificări profunde. Concepția dominantă asupra limbajului din ultimele trei decenii – cea pozitivistă – a fost considerată de nesusținut și au fost schițate contururile unei alte concepții. Teoria actelor de vorbire a contribuit hotărâtor la această dezvoltare.

Pentru pozitivismul logic, limba are două – și numai două – funcții care sunt fundamental diferite și care trebuie distinse clar una față de cealaltă. Pe de o parte, limba servește ca mijloc pentru a descrie realitatea, pe de altă parte, ca mijloc pentru a exprima sentimente, preferințe, evaluări etc. Orice enunț cu sens este fie empiric (descriptiv), fie emoțional. Alte posibilități nu există dacă facem abstracție de adevărurile formale ale logicii și matematicii.

Falsitatea perspectivei pozitiviste este dovedită de Austin prin faptul că demonstrează existența actelor de vorbire: enunțurile care sunt acte de vorbire sunt dotate cu sens, nu pot fi corelate în nici un fel numai cu una sau cu alta dintre categoriile pozitiviste. În acest punct greșește pozitivismul. Însă prin aceasta e pus sub semnul întrebării și refuzul pozitiviștilor de a recunoaște funcțiile de limbaj ale celor două categorii; căci dacă actele de limbaj nu pot fi ignorate, ele trebuie să aibă funcții numeroase și de diferite tipuri. O explicație a acestei funcții presupune însă cunoașterea faptului că

limba, prin esenţa ei, este un fenomen social, o sferă a coabitării umane astfel încât limba poate fi analizată doar în contextul folosirii ei de vorbitori priviţi ca persoane ce acţionează; persoane, nota bene, ale căror ştiinţă, intenţii, sentimente şi evaluări nu pot fi despărţite şi nu pot fi corelate doar ca două clase separate – cea descriptivă şi cea emoţională –, ci trebuie să fie concepute în mod unitar.

Austin împarte cu Ludwig Wittgenstein onoarea de a fi scos la iveală această înţelegere a limbii. Ca şi Austin, şi Wittgenstein se referă în perioada sa târzie la funcţiile multiple ale limbajului, la cooperarea în structurarea formelor de acţiune şi de coabitare socială în general, precum şi, în special, la necesitatea de a explica semnificaţia enunţurilor în termenii activităţilor care le însoţesc. Expunerea lui Austin prezintă fireşte un avantaj clar faţă de cea a lui Wittgenstein. Convingerea comună că semnificaţia enunţurilor trebuie considerată ca funcţie a folosirii lor este exprimată de către Wittgenstein prin ideea unui număr indeterminat de jocuri de limbaj, care nu au în comun decât faptul că au loc în cadrul formelor de viaţă, care sunt însoţite, în cel mai larg sens, de enunţuri lingvistice. Însă astfel pare a fi redusă în întregime posibilitatea unei teorii sistematice a limbajului. Tocmai aici, prin sarcina de a explica sistematic semnificaţia enunţurilor lingvistice, se arată marea putere a conceptului austinian de „act de vorbire" (act ilocuţionar). Actele ilocuţionare caracterizează cel mai bine conceptul de act de vorbire fiindcă, în mod normal, acesta e considerat realizat, dacă enunţul este proferat şi înţeles. Actele ilocuţionare depăşesc limba în sens restrâns – nivelul enunţării –, ele delimitându-se totodată clar de mulţimea de activităţilor teleologice care sunt însoţite de utilizarea limbii. Conceptul de act de vorbire inaugurează, ca să spunem aşa, posibilitatea de a distinge, din pânza complexă a ansamblului social, fibrele limbii. Realizarea lui Austin constă tocmai în situarea şi evidenţierea locului limbii în realitatea socială.

Austin se află într-o gravă opoziţie cu pozitiviştii şi prin felul său de a filosofa. Dacă pozitiviştii se apropie într-adevăr de explicarea limbii cu teorii preconcepute despre natura şi funcţia vorbirii – teorii din logică şi teoria cunoaşterii –, Austin încearcă să descrie limba din interior, să o facă să vorbească de la sine. Prin tipurile de folosire, expresii idiomatice, distincţii şi concepte, limba obişnuită îşi manifestă propria funcţie. Noi folosim aceste mijloace zi de zi pentru a lămuri situaţii în care folosirea limbii e într-un fel oarecare ambiguă. Felul de a proceda al lui Austin tinde nu în ultimul rând să determine limba să-şi intre în drepturi.

Ceea ce Austin încearcă să scoată în evidenţă şi să sistematizeze sunt presupoziţiile utilizării noastre necritice, cotidiene, a limbajului. Atenţia acordată capacităţii de a folosi limbajul comun caracterizează nu doar filosofia austiniană a limbajului, ci filosofia sa în ansamblu: „Cu certitudine, limba comună (...) nu este ultimul cuvânt. În principal se poate completa, îmbunătăţi şi înlocui peste tot. Nu trebuie să se uite, însă, că ea este într-adevăr primul cuvânt"[5].

Jørgen Husted

John Rogers Searle
Regulile limbajului

Explicația dată de Austin conceptului de act de vorbire în *How to Do Things with Words* trimite spre alte două probleme dificile. Una este trasarea direcțiilor pentru o cercetare sistematică generală a actelor de vorbire, precum și a condițiilor realizării lor. Cealaltă problemă constă în explicarea relațiilor dintre analiza actelor de vorbire, pe de o parte, și analiza semnificațiilor expresiilor limbii, pe de altă parte. O dată cu moartea timpurie a lui Austin în anul 1960, sarcina s-a transmis altora și, în 1969, J.R. Searle (n. 1932), un discipol al lui Austin, a încercat să intre în posesia acestei moșteniri cu lucrarea *Speech Acts* (*Acte de vorbire*)[6].

Pentru a determina direcțiile de analiză a actelor de vorbire, Searle se întreabă dacă despre constituția generală a actelor de vorbire, se poate spune mai mult decât faptul că actele de vorbire sunt *acțiuni conduse de reguli*. Acest concept e introdus o dată cu analiza pe care Austin o face statutului special al condițiilor de reușită, ce culminează cu stabilirea faptului că printr-o exprimare cu o anumită forță ilocuționară vorbitorul asumă că sunt îndeplinite condițiile de reușită. Searle arată o dată cu garantarea pentru satisfacerea anumitor condiții, pe care o persoană și-o asumă prin desfășurarea unei acțiuni, întră în joc una sau mai multe reguli: faptul că prin acțiunea ei, persoana garantează îndeplinirea condițiilor, înseamnă că ea își desfășoară acțiunea știind că se supune unor reguli a căror cunoaștere e premisa pentru a garanta ceva. Diferențierea dintre un act locuționar, de exemplu enunțul „Promit să vin", și un act ilocuționar corespunzător – efectuarea unei promisiuni – constă, la acest nivel, în aceea că actul locuționar constă doar în pronunțarea enunțului, iar cel ilocuționar constă în pronunțarea enunțului știind că acțiunea e legată de o regulă, de exemplu de regula că enunțul „Promit..." e valabil în condiții determinate, ce țin de îndeplinirea promisiunii.

Searle distinge între două tipuri de reguli. Unele servesc reglementării activităților ce există deja independent de reguli, adică nu se constituie prin ele. Un exemplu în această privință sunt regulile bunelor maniere: prin ele sunt reglementate anumite relații intersubiective, relații care sunt constituite deja independent de aceste reguli. Un alt exemplu îl reprezintă regulile de circulație, care au grijă ca circulația independentă de ele să se desfășoare în mod organizat. Al doilea tip de reguli nu doar că reglementează, ci, mai mult, creează sau definesc noi tipuri de acțiuni. Aceasta e valabil de exemplu în cazul regulilor fotbalului care, pe lângă funcția lor regulativă în legătură cu activitățile de joc, se îngrijesc și ca un joc de fotbal să fie direcționat și să nu fie doar un șir de pase fără finalitate. A juca fotbal implică respectarea acestor reguli fără de care nici un joc de fotbal nu ar putea fi conceput. Regulile de primul tip sunt desemnate de Austin drept reguli *regulative*, cele de al doilea tip – reguli *constitutive*[7]. Privitor la conceptul de regulă constitutivă, Searle distinge și între două tipuri de fapte: fapte *naturale* și fapte *instituționale*[8]. Diferențierea lor constă în aceea că un fapt instituțional – spre deosebire de unul natural – nu poate fi stabilit fără indicarea uneia sau mai multor reguli constitutive. Dacă clubul de fotbal A bate clubul de fotbal B sau doamna X și domnul Y se căsătoresc, atunci acestea sunt fapte instituționale fiindcă trebuie să se facem apel la reguli constitutive care definesc instituția fotbalului sau aceea a căsătoriei. Fapte precum iarba este verde sau Jupiter are 12 sateliți sunt dimpotrivă fapte naturale.

O dată cu aceasta, Searle își poate expune ideea fundamentală: actele de vorbire sunt determinate de reguli, mai precis ele sunt conduse de reguli constitutive ce definesc instituțiile sociale – efectuarea unei promisiuni, emiterea de afirmații, exprimarea unei comenzi –, în ale căror cadre are loc utilizarea limbii ca o activitate socială cu sens. S-ar putea crede – și mulți chiar cred aceasta – că limba este un mijloc convențional pentru a face ceva ce în principiu ar fi posibil și fără limbă, respectiv a comunica celorlalți idei, dorințe sentimente, acțiuni. Această idee e combătută ferm de Searle. Vorbirea are loc în acte de vorbire, iar actele de vorbire sunt activități posibile doar pe baza regulilor constitutive ale limbii, ale limbii ca instituție. Searle introduce în *Speech Acts* ideea sa fundamentală sub forma unei ipoteze de demonstrat[9]. Conform acestei ipoteze ar trebui deci să fie posibil ca, pentru anumite acte de vorbire selectate, să se formuleze regulile constitutive ce stau la baza lor. Searle realizează de aceea o selecție redusă de acte de vorbire în al căror caz promisiunea este unul dintre cele mai importante aspecte. Analizele sale arată totodată felul în care caracteristicile actelor de vorbire conduse de

reguli constitutive pot acţiona în sensul orientării şi structurării pentru cercetarea generală a actelor de vorbire. Nucleul regulilor lui Searle pentru efectuarea unei promisiuni poate fi redat pe scurt după cum urmează: *Regula I*: „Promit să realizez acţiunea X" poate fi spusă doar atunci când ascultătorul ar prefera ca vorbitorul să realizeze acţiunea X şi dacă vorbitorul însuşi crede şi el că ascultătorul ar prefera realizarea lui X. *Regula II*: Enunţul poate fi emis doar când vorbitorului şi ascultătorului nu le este de la bun început clar că vorbitorul ar realiza acţiunea X în orice condiţii. *Regula III*: Exprimarea poate fi pronunţată doar când vorbitorul are intenţia să realizeze acţiunea X. *Regula IV*: O dată cu emiterea enunţului se consideră ca acceptată obligaţia de a realiza acţiunea X[10].

Pare într-adevăr clar şi adecvat să se spună că o enunţare prin intermediul limbii îşi dobândeşte semnificaţia pe baza regulilor semantice cărora li se supune pentru o putea fi folosită în mod corect. Însă în practică, în formularea unor astfel de reguli, descrierea constituţiei lor generale se dovedeşte extrem de dificilă. Conceptul de regulă semantică s-a dovedit dincolo de orice analiză ca fiind atât de dificil, încât unii au tras de aici concluzia că nu există astfel de reguli. Însă dacă nu urmăm regulile generale pentru utilizarea limbajului, cum să ne explicăm atunci că putem comunica inteligibil unul cu celălalt prin intermediul expresiilor lingvistice?

Răspunsul lui Searle la această problemă e în orice caz uşor de înţeles. Dacă actele de vorbire se bazează pe reguli constitutive, atunci înţelegerea pe care o avem despre semnificaţia verbelor utilizate în acte de vorbire, precum „a promite", „a afirma", „a solicita", se bazează pe gradul nostru de cunoaştere a regulilor constitutive corespunzătoare. Deci regulile semantice – care se recunosc tocmai prin aceea că expresiile sunt înţelese – sunt echivalente regulilor constitutive care fac posibile actele de vorbire. Analiza semantică a unei limbi coincide cu analiza actelor de vorbire, a căror realizare este făcută posibilă de instituţiile de limbaj. Ambele analize au ca obiect aceleaşi reguli, căci regulile semantice ale limbii sunt, la o privire atentă, reguli pentru acţiunea prin limbaj[11].

Concluzia generalizatoare ale lui Searle este însă destul de greu de urmat. Chiar dacă afirmă, pe bună dreptate, că regulile semantice pentru verbele perfomative, cum ar fi „a promite", sunt identice cu regulile constitutive pentru actele de vorbire, acest fapt nu este totuşi un motiv pentru a presupune că toate regulile semantice – de exemplu pentru expresii ca „nici unul" sau „cal" – ar fi de acelaşi tip. În fapt, Searle însuşi dă exemple de reguli valabile doar pentru verbele performative.

Relația dintre analiza actelor de vorbire și aceea a semnificației lor langajiere rămâne deci neexplicată. Concepția lui Searle, conform căreia conceptul de act de vorbire ar fi cheia pentru conceptul de semnificație a limbii, ar fi fost cu greu acceptată chiar și de către Austin. E întemeiat să presupunem că Austin însuși – la fel ca H.P. Grice și P.F. Strawson, ce au dezvoltat teoria actelor de vorbire într-o nouă direcție – ar fi considerat cele două analize nu identice, ci doar complementare[12]. Discuția asupra acestei probleme, precum și asupra unui șir de alte puncte neclarificate ale teoriei actelor de vorbire a fost dezvoltată cu o implicare puternică. Chiar dacă diferențele de opinie au fost câteodată foarte mari și foarte profunde, este clar că filosofia nu mai poate omite conceptul de act de vorbire.

Texte

Austin, J. L.: How to Do Things with Words. Oxford 1962 (germ. Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1979) (=*ZTS*).

–: Philosophical Papers, ediția a II-a, Oxford, 1970 (=*PP*) (germ. Wort und Bedeutung, München 1975) (=*WB*).

–: Sense and Sensibilia, Oxford 1962 (germ. Sinn und Sinneserfahrung, Stuttgart 1986).

Searle, J. R.: Speech Acts. Cambridge 1969 (germ. Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt/M. 1986) (=*SA*).

–: (ed.): The Philosophy of Language, Oxford 1971.

–: Expressions and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge 1979 (germ. Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie, Frankfurt/M. 1982).

–: Minds, Brains and Science, Cambridge 1984.

–: Vanderveken, D.: Foundations of Illocutionary Logic. Cambridge etc. 1985.

Literatură secundară

Alston, W.P.: Philosophy of Language. Englewood Cliffs (N.Y.) 1964.

Berlin, I.: J. L. Austin and the Early Beginning of Oxford Philosophy. În: Personal Impressions, pp. 101-115. London 1980.

Bremerich-Vos, A.: Zur Kritik der Sprechakttheorie. Austin und Searle. Weinheim/Basel 1981.

Burkhardt, A.: Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle. Berlin/New York 1990.

Di Giovanna, J.J.: Linguistic Phenomenology. Philosophical Method în J.L. Austin, New York/Bern/Frankfurt 1989.

Fann, K. T. (ed.): Symposium on J.L. Austin, Oxford 1969.

Furberg, M.: Saying and Meaning. A Main Theme in J. L. Austins Philosophy. Oxford 1971.
Harrison, B.: An Introduction to the Philosophy of Language. Londra 1979.
Krome, H.-J.: Referenzsemantik und Pragmatik bei Wittgenstein und Searle. Untersuchungen zu einer pragmatischen Theorie der singulär bestimmten Referenz. Marburg/Lahn 1979.
Lepore, E./Van Gulick, R. (ed.): John Searle and his Critics. Cambridge 1991.
Nolte, R. B.: Einfuhrung in die Sprechtheorie John R. Searles. Darstellung und Prüfung am Beispiel der Ethik. Freiburg/Munchen 1978.
Ohler, M.: Sprache und ihre Begrundung. Wittgenstein contra Searle. Köln 1988.
Schiffer, S.: Meaning. Oxford 1972.
Wörner, M.H.: Performatives und sprachliches Handeln. Ein Beitrag zu J. L. Austins Theorie der Sprechakte. Hamburg 1977.

Note

1 Austin, J. L.: Other Minds, în: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume XX, 1946. Retiparit în: Austin, *PP*, pp. 76-116.
2 Austin - *ZTS*, Prelegerile 8-10.
3 Austin - *ZTS*, Prelegerea a 11-a.
4 Austin, J. L.: Performative - Constative. În: Searle, J. R. (ed.): The Philosophy of Language. Oxford 1971, p. 20.
5 Austin - *WB*, p. 190.
6 O prezentare scurta si clara a teoriei lui Searle se gaseste în articolul sau „What is a Speech Act"(1965), retiparit în: Searle 1971, pp. 39-53.
7 Searle, *SA*, pp. 54-68.
8 Searle, *SA*, pp. 78-83.
9 Searle, *SA*, pp. 59-68.
10 Searle, *SA*, capitolul 3.
11 Searle, *SA*, p. 32 şi urm.
12 Strawson, P. F.: Intention and Convention in Speech Acts (1964); şi Grice, H. P.: Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning (1968), ambele retipărite în Searle 1971.

4. FILOSOFIA MENTALULUI ȘI FILOSOFIA ISTORIEI

Jan Riis Flor

Gilbert Ryle. Filosofia mentalului

Filosofia de la Oxford

Filosofia analitică postbelică nu cuprindea, până la mijlocul anilor '60, doar o singură școală sau mișcare; cu toate acestea, multitudinea de mișcări ce țin de această orientare filosofică e caracterizată de trăsături comune, care vizează, deopotrivă, productivitatea și metoda de formulare și tratare a problemelor. Aceasta orientare filosofică este desemnată, uneori, drept filosofie a limbajului comun sau filosofia de la Oxford.

Mai sus-amintitul punct de convergență al diferitelor mișcări se baza pe respingerea comună a pozitivismului logic. Reprezentanții pozitivismului logic și-au fixat ca sarcină, în primul rând, analiza metodelor și a teoriilor științelor naturii, problemă de care filosoful limbajului comun se preocupă, însă, prea puțin. Punctul de plecare al celui din urmă este constituit de orientările ale altor filosofi, mai ales când acestea par a se afla în contradicție cu așa-numitul simț comun sau când acestea nu pot fi formulate cu ajutorul limbajului comun. Din acest punct de vedere, putem spune că filosofia limbajului comun este mai bine reprezentată de Moore, decât de Russell. În afară de aceasta, reprezentanții pozitivismului logic considerau că introducerea logicii formale în analiza filosofică este esențială. Dimpotrivă, reprezentanții filosofiei limbajului comun sunt de părere că este mai important

să fie evidențiată logica nonformală a limbajului comun în acele domenii care nu au, în genere, caracterul unui sistem formal. În fine, mai trebuie amintit faptul că pozitivismul logic se considera pe sine o orientare anti-metafizică, în timp ce filosofia limbajului comun se privea pe sine ca fiind, mai degrabă, ametafizică; acest fapt i-a determinat pe mulți filosofi ai limbajului comun să considere că pozitivismul logic aparține, la rândul său, tradiției metafizice dogmatice[1]. Pozițiile filosofiei limbajului comun și ale pozitivismului logic converg, însă, atunci când este vorba de respingerea majorității problemelor filosofice tradiționale și a unor sisteme filosofice, care sunt rezultatul unei neînțelegeri principiale a logicii limbajului.

Centrul de greutate al filosofiei britanice s-a mutat în perioada postbelică de la Cambridge la Oxford. Cu toate că Moore și Wittgenstein, cei mai importanți adepți ai filosofiei limbajului comun, au activat la Cambridge înainte de război, majoritatea filosofilor importanți ai acestei perioade și mișcări au ales Oxfordul.

Dispariția spiritului

Unul din domeniile în care filosofia limbajului comun a cunoscut una dintre cele mai fructuoase dezvoltări este „filosofia mentalului" (*philosophy of mind*). În numeroasele cărți și articole apărute în acest domeniu, s-a încercat înțelegerea și descrierea conceptuala a sentimentelor, intențiilor, voinței, viselor, memoriei și reprezentărilor. Acest interes își are originea în preocuparea târzie a lui Wittgenstein pentru limbajul comun.

Cartea lui Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, apărută în 1949, a constituit punctul constructiv al dezbaterii. Ryle (1900-1976) a studiat la Oxford limbile clasice și filosofia. În 1945 ajunge profesor la Oxford. După ce în anii '30 publică numeroase articole incitante, în 1945 îi apare colecția de articole *Dilemmas*, unde descrie modul în care pot fi rezolvate, respectiv reduse, paradoxurile și contradicțiile conceptuale ale filosofiei tradiționale. În 1966 publică o carte despre Platon, *Plato's Progress*. Între anii 1948-1971 este editorul revistei *Mind*, care, în perioada respectivă, era considerată „vasul amiral" al filosofiei britanice. Cu toate acestea, cele mai importante realizări filosofice ale lui Ryle sunt cele din domeniul analizei conceptului de minte.

The Concept of Mind cuprinde atât o componentă critică, cât și una constructivă. Componenta critică se referă la respingerea reprezentării

tradiționale, dualiste a omului, care a dominat timp de trei secole gândirea apuseană. Conform acestei concepții, omul este constituit din două părți esențial diferite, și anume spiritul și corpul. Corpul poate fi înțeles și descris prin intermediul categoriilor fizicii, asemenea mașinilor sau mișcării planetelor. Spiritul nu poate fi însă înțeles astfel. Întrebarea privitoare la modul în care poate fi în genere descris și înțeles și în ce mod poate fi imaginată legătura corp-minte, respectiv spirit, este una dintre cele mai grele probleme filosofice ale epocii moderne. În ce privește componenta constructivă a acestui concept, Ryle încearcă o descriere felului în care putem determina în mod logic condițiile care ne permit să descriem și să judecăm oamenii ca fiind încrezuți, timizi, proști sau vicleni, sensibili, spirituali. Ryle încearcă să clarifice modul în care conceptele noastre de sentiment, inteligență, voință, motiv, reprezentare și cele înrudite cu acestea se raportează unele la altele, în așa fel încât din această raportare reciprocă sa nu ia naștere contradicții logice sau consecințe absurde.

Reprezentarea dualistă a omului este denumită polemic de Ryle drept „mitul cartezian" sau „dogma fantomei din mașina". După Ryle, această dogmă susține următoarele:

- Corpul se află în timp și spațiu, spiritul doar în timp.
- Doar corpul poate fi descris mecanic, nu și spiritul.
- Corpul poate fi observat în mod public, spiritul are un caracter privat.
- Pe baza introspecției și a evidenței conștiinței sale, o persoană are o cunoaștere nemijlocită a vieții sale sufletești și spirituale, dar ei nu îi poate fi accesibilă nemijlocit niciodată viața sufletească și spirituală a altor persoane.
- Spiritul este înțeles ca sumă a proceselor și a stărilor interne care pot cauza, la rândul lor, procese corporale, precum activitățile și stările[2].

Ryle subliniază faptul că formularea și dezvoltarea concepției dualiste este, printre altele, rezultatul dezvoltării concepției renascentiste despre natură. Această înțelegere a naturii pornește de la supoziția că toate evenimentele din natură pot fi descrise complet în limbaj mecanicist. Filosofii care s-au îndoit de posibilitatea descrierii oamenilor prin intermediul categoriilor fizicaliste și-au pus întrebarea privitoare la deosebirea dintre animal și mașină, pe de o parte, și dintre om și mașină, pe de altă parte. Potrivit răspunsului pe care aceștia l-au dat întrebărilor de mai sus, mișcările și stările corpului, înțeles ca mașină, sunt atribuite unor cauze care trebuie înțelese drept procese mentale și nu ca procese corporale. Această concepție ridică însă trei întrebări:

În primul rând, se pune întrebarea referitoare la modul în care trebuie înțelese și descrise aceste stări și procese mentale, în măsura în care metoda explicativă acceptată este, totuși, una de tip mecanicist. S-a încercat rezolvarea acestei probleme prin adoptarea, în explicarea naturii sufletului, a paradigmei explicative mecaniciste. Rezultatul a fost o teorie cvasimecanicistă referitoare la o „mașină a sufletului". După complicate dezvoltări ale problemei, care au condus la speculații vagi, confuzii conceptuale și discursuri imprecise, aceste încercări s-au dovedit a fi mai mult metaforice.

În al doilea rând, intervine problema legăturii dintre presupusa mașină a sufletului și cea corporală, afirmându-se că relația lor trebuie înțeleasă în termeni mecaniciști sau cvasimecaniciști, a treia posibilitate fiind exclusă. Dar ce tip de concepție rezultă din această presupunere? În acest mod este doar pusă problema, nu este însă și rezolvată; și aceasta deoarece rămâne deschisă întrebarea privitoare la posibilitatea acestei relații, de vreme ce ambele modele explicative se exclud reciproc: procesele mecanice nu pot fi influențate de cele cvasimecanice, și reciproc.

În al treilea rând, se ridică întrebarea referitoare la modalitatea în care o persoană poate în genere să cunoască viața sufletească a unei altei persoane. Conform reprezentării dualiste a omului, viața sufletească ține exclusiv de sfera privată, care nu poate fi percepută nemijlocit de nimeni altcineva în afară de persoana în discuție. E greu de înțeles modul în care o persoana poate ști, în genere, dacă alte ființe sunt în posesia unui suflet sau a unei minți[3].

Erorile categoriale

Ryle consideră că reprezentarea cartezian-dualistă este greșită principial, de unde rezultă că și problemele care sunt generate de acest dualism sunt expresia unor neînțelegeri. El susține că teza dualistă se bazează pe o serie de așa-numite erori categoriale. Ceea ce Ryle vrea să spună iese cel mai bine în evidență prin prezentarea propriului exemplu. Unei persoane, care urmărește pentru prima dată un joc de fotbal i se explică ce semnificații au pentru joc diferiții lui actori și regulile acestuia. Ea învață ce funcții au portarul, liberoul, fundașul, arbitrul, arbitrul de tușă și care este rolul porții, al fanioanelor de colț, al mingii și al marcajului de pe terenul de joc. Însă când această persoana spune: „Acum am înțeles ce semnificație au diferitele persoane și echipamentul, dar cine sau ce practică spiritul de echipă, despre care am auzit că ar fi important?", atunci această întrebare este expresia unei erori categoriale.

A vădi sau a practica spiritul de echipă nu este o funcție, care să stea pe același nivel cu o degajare de poartă, o pasă, un șut la poartă, o demarcare sau primirea unui cartonaș, deoarece sunt activități și procese diferite. Un jucător poate fi de folos echipei sale atunci când pasează unui coechipier care se află într-o poziție avantajoasă de a șuta la poartă, în loc sa încerce să ajungă el însuși, prin dribling, într-o asemenea poziție. Prin aceasta, însă, jucătorul n-a realizat două activități: pe de o parte a pasat, iar pe de altă parte a avut un comportament colegial. Jucătorul a realizat, mai degrabă, o singură activitate, într-un anumit mod.

Un alt exemplu ar putea clarifica modul în care o persoană, care este capabilă să utilizeze o serie de concepte, poate, totuși, să comită o eroare categorială, atunci când aceasta se gândește la modul în care trebuie sa utilizeze aceste concepte. O persoană poate învăța, de exemplu, în ce constau deosebirile dintre constituția americană, cea engleză și cea germană. Ea poate să stabilească deosebirile în ce privește guvernul, parlamentul, justiția și relațiile dintre acestea. Putem, deci, să o întrebăm când a apărut constituția germană și când a venit la putere o anumită guvernare. Totuși, este posibil ca persoana chestionată să înțeleagă logic eronat conceptul de constituție, fapt evident atunci când se gândește că, la fel cum poate întreba cu sens ce persoane fac parte dintr-un guvern, poate, de asemenea, întreba cu sens și ce persoane fac parte din constituția germană. Această persoană n-ar înțelege că legea de fundamentală germană nu este o instituție de același tip sau de aceeași categorie ca parlamentul, guvernul sau tribunalul. Atât timp cât o persoană comite aceste erori categoriale, va fi înclinată să înțeleagă constituția ca o replică a unor instituții precum tribunalul sau parlamentul; numai că această replică ar fi de un tip special, mistic[4].

În mod analog, Ryle susține că și reprezentarea dualist-carteziană cu privire la natura omului este expresia unor astfel de erori categoriale. Într-adevăr, este evident că nu putem descrie doar în chip științific ideile, sentimentele, acțiunile și intențiile unei persoane; de aici s-a tras, însă, concluzia eronată că acestea ar trebui descrise într-un mod opus celui științific. Așa cum corpul omenesc este o unitate, o structură complexă, tot astfel, ne-am putea gândi că spiritul sau sufletul este, la rândul lui, o astfel de unitate complex organizată, doar că este de un tip diferit și este constituit dintr-o substanță diferită. Modul ideal de descriere a unei astfel de structuri este cel cvasimecanicist[5].

Încercând să propună o alternativă la această teză, Ryle încearcă să arate că oamenii conștienți, care gândesc normal, care simt și acționează,

sunt purtătorii unui set de dispoziții, mai mult sau mai puțin complexe: înțelegerea, îndemânarea, trăsăturile de caracter; în afară de aceasta, acțiunile lor aduc la lumină astfel de dispoziții. Aceasta înseamnă că afirmațiile despre mintea unei persoane nu sunt afirmații despre ce se întâmplă în substanța ei sufletească privată sau în forul ei interior, ci sunt afirmații referitoare la modul în care aceste procese interne sunt exteriorizate în viața persoanei în discuție. Aceste procese interne sunt diferite de la om la om, fapt care trebuie să ne trimită la dispozițiile lor, de asemenea diferite.

Din punct de vedere logic, această înseamnă că afirmațiile despre stările sau actele mentale ale unei persoane iau forma judecăților ipotetice sau se concretizează într-un amestec de judecăți ipotetice și categorice[6]. Judecățile ipotetice sunt judecățile de forma: „*dacă...atunci*", cum sunt, de exemplu, următoarele: „Dacă soarele strălucește vara prea mult timp, atunci asfaltul se înmoaie", „Dacă plantele nu sunt udate, atunci ele se ofilesc". Pe de altă parte, propozițiile categorice sunt întotdeauna descrieri ale stărilor sau evenimentelor, cum sunt, de exemplu, următoarele enunțuri: „Ea purta o rochie roșie", „Trenul a trecut pe sub pod". În descrierea unei dispoziții nu este de fapt descris nimic care s-ar întâmpla aici și acum. Pur și simplu se stabilește că anumite lucruri pot avea loc în anumite condiții.

Un exemplu simplu de dispoziție este elasticitatea unui arc. Aceasta nu este un eveniment, ci o stare de lucruri, anume aceea că arcul, în condiții normale de temperatură și presiune, va reveni la forma sa inițială după ce a suferit o anumită tensionare. De aceea, enunțurile prin care sunt atribuite dispoziții unui lucru sau unei persoane pot fi exprimate în judecăți ipotetice: dacă în anumite condiții au loc anumite lucruri, atunci se va întâmpla acest lucru.

Teoria ca formă a practicii

Cartea lui Ryle referitoare la conceptul de minte se axează pe analiza unui set de concepte mentale importante: cunoaștere, aptitudine, intenție, motiv, sentiment, dispoziție, eu, senzație, reprezentare, gândire. Ryle abordează aceste concepte dintr-o perspectivă dublă, critică și constructivă. El încearcă să arate că, dacă sunt înțelese dintr-o perspectivă dualistă, aceste concepte conduc la o serie de contradicții insurmontabile. El oferă ca alternativă o descriere a conceptelor mentale, care este, până la un anumit punct, non-contradictorie și în acord cu presupozițiile generale ale teoriei sale. În

acest sens, putem spune că metoda lui Ryle este în întregime una tradițională. Cartea aparține domeniului filosofiei limbajului comun, adică al filosofiei de tip Oxford. Aceasta deoarece, aici, Ryle încearcă să elimine posibilele contradicții și să-și întemeieze propriile concluzii, în măsura în care identifică ceea ce poate fi și ceea ce nu poate fi rostit cu sens în folosirea obișnuită a limbii.

Concepția și argumentația lui Ryle pot fi ilustrate prin intermediul analizei acestuia referitoare la conceptele de „cunoaștere" și „aptitudine". Unul dintre elementele de bază ale reprezentării cartezian-dualiste este ceea ce Ryle numește „legenda intelectualistă". În general, diferența dintre oameni și lucruri sau animale rezidă în faptul ca omul poate gândi. Ryle nu are nici o obiecție împotriva acestei afirmații. Totuși, el își exprimă rezervele referitor la modul în care a fost înțeleasă această teză în tradiția carteziană. El se referă aici la faptul că gândirea este identificată cu activitatea teoretizării, fiind astfel înțeleasă ca activitate internă, privată și tacită. Această legendă are, deci, la bază asumpția că acțiunile pot fi făcute inteligibile, în măsura în care acestea sunt întemeiate de o activitate teoretică, intelectuală, adică atunci când acestea sunt însoțite de o astfel de activitate teoretică[7]. Adevărul afirmațiilor sau corectitudinea normelor sunt probate prin intermediul acestei activități intelectuale, iar implementarea corectă sau incorectă a activității teoretice este hotărâtoare pentru judecarea unei acțiuni practice (construcția unei case, gătitul, navigatul) ca inteligentă sau neinteligentă. De exemplu, conform concepției dualiste, gătitul poate fi apreciat ca eficient, realizat cu grijă, plictisitor sau lipsit de imaginație, doar atunci când este înțeles ca activitate-tandem, adică atunci când se distinge între partea teoretică, care este privată, și cea practică, care are caracter public. Activitățile pe care bucătarul, profesionist sau lipsit de imaginație, le îndeplinește, trebuie cauzate sau justificate de o examinare în paralel a caracteristicilor mașinilor de gătit și a mâncărurilor, a rețetelor și a modului de preparare a mâncărilor conform acestora. În mod analog, toate celelalte activități inteligente sau noninteligente trebuie să consiste în două tipuri de activități[8].

Pornind de aici, Ryle încearcă să arate că prin legenda intelectualistă, se susține contrariul reprezentării curente, și anume: aptitudinea (a ști cum...) nu poate fi determinată de o perspectivă teoretică (știința că un anumit lucru este sau nu valabil), ci, însăși perspectiva teoretică este o formă a practicii și poate fi, la rândul ei, inteligentă sau neinteligentă[9]. Ryle aduce două contraargumente la această încercare de diviziune a acțiunilor. În primul rând, e puțin plauzibil că orice acțiune, a cărei îndeplinire necesită sau nu o

inteligență, ar putea include și contemplarea judecăților, normelor și regulilor teoretice. În majoritatea cazurilor, noi nu acordăm părții teoretice nici o atenție. În plus, există multe acțiuni, pentru care nu există formulate criterii sau reguli, pe baza cărora acestea să fie îndeplinite în mod inteligent.

O persoana spirituală, de exemplu, nu va fi capabilă să formuleze reguli pe baza cărora face o glumă bună sau judecă o afirmație drept spirituală. Cu toate acestea, ea este în măsură să facă glume bune la momentul oportun și să le recunoască pe cele nesărate[10].

Cea de-a doua obiecție se referă la așa-numitul argument al regresului la infinit, un contraargument pe care Ryle îl folosește frecvent în *Conceptul de minte*. Acesta are următoarea structură. Potrivit reprezentării dualiste, o acțiune inteligentă presupune o contemplare teoretică prealabilă a judecăților, normelor și regulilor, pe baza cărora va fi îndeplinită ulterior activitatea. Dar această contemplare este ea însăși o acțiune, care poate fi mai mult sau mai puțin inteligentă. De aici rezultă că este necesară o a doua contemplare teoretică a primei contemplări teoretice. Însă această contemplare de gradul doi este, la rândul ei, o acțiune, care este îndeplinită mai mult sau mai puțin inteligent. Prin urmare, trebuie să urmeze o examinare intelectuală de gradul trei. De aici putem trage concluzia că cei care acționează ar trebui să facă un număr infinit de clarificări teoretice, pentru a putea, în general, să îndeplinească o acțiune inteligentă. Dar aceasta duce la situația absurdă a regresului la infinit[11].

Dispoziții și acțiuni

Știința, aptitudinea și înțelegerea nu sunt activități sau procese aparținând unui spirit ocult. Ele sunt, mai degrabă, o lungă serie de dispoziții mai mult sau mai puțin complexe. Ryle nu vrea să arate că nu există acte sau procese spirituale. Acestea sunt acele acțiuni sau stări, în care se manifestă dispoziții mentale asemenea putinței sau înțelegerii. Așadar, astfel de acțiuni spirituale pot fi descrise ca manifestări ale unor anumite dispoziții: „Ea conducea automobilul cu mare atenție", „El tăia copacii cu atenție". Aceste descrieri nu au forma unor judecăți pur categorice, nici a unor judecăți pur condiționale; ele sunt, mai degrabă, o mixtură a acestor două tipuri. Ele indică atât faptul că un eveniment are loc, cât și faptul că acesta are loc ca manifestare a unei anumite dispoziții. Descrierile de acest tip conțin, prin urmare, atât o componentă explicativă, cât și una anticipatoare. În acest caz, descrierile evenimentelor

mentale nu se deosebesc de descrierile altor evenimente, în măsura în care toate aceste evenimente sunt manifestări ale dispozițiilor. Enunțul „Această barză se îndreaptă acum spre sud" oferă atât o explicație parțială referitoare la motivul pentru care barza zboară spre sud (ea face acest lucru deoarece este o pasăre migratoare și are, deci, anumite dispoziții), cât și o prezicere a modului în care barza se va comporta în anumite circumstanțe. Acest exemplu conține o explicație, care trebuie înțeleasă cauzal, adică în modul următor: un eveniment (cauza) explică un alt eveniment (efectul). E greu de închipuit că locul elementului explicativ poate fi confundat, prin localizarea acestuia la nivelul categorial al evenimentului, în loc de cel al dispoziției. Ryle împărtășește opinia că poziția dualistă comite tocmai o astfel de eroare categorială atunci când are în vedere descrierile explicative ale evenimentelor mentale. Diferența dintre dispoziții și evenimente mentale constă, potrivit lui Ryle, și în faptul că dispozițiile mentale sunt interiorizate printr-un proces de învățare. Interiorizarea unei dispoziții mentale sau a unei aptitudini îl pune pe om în poziția de a putea acționa în anumite situații corect și cu sens, dar și în situații neprevăzute, neîntâlnite în timpul procesului de învățare. Mai mult, achiziționarea unei aptitudini mentale duce la mai ușoara învățare a altor aptitudini; altfel spus, el și-a apropriat, într-o oarecare măsură, aptitudinea de a putea achiziționa noi aptitudini[12].

Eșecul dualismului

Ryle intenționează să rezolve problemele de care se lovește concepția cartezian-dualistă prin intermediul propriei interpretări, fundamental diferite de cea dintâi. În primul rând, trebuie spus că, potrivit lui Ryle, noi nu întâmpinăm dificultăți de principiu în descrierea vieții sufletești a persoanelor. În genere, dispozițiile și actele mentale ale unei persoane sunt accesibile unei alte persoane, de vreme ce noi facem zilnic descrieri și afirmații despre stările noastre sufletești. De fapt, istoricii, filologii, economiștii ș.a.m.d. se ocupă tocmai de diferitele aspecte ale vieții sufletești a omului. Ryle consideră că noi suntem în stare să înțelegem viața sufletească a omului în profunzimea sa abia ca urmare dezvoltării științelor psihologiei. În multe situații, noi înțelegem acțiunile umane, pur și simplu deoarece folosim cu sens un anumit set de concepte mentale generale. Explicația psihologică este folositoare doar atunci când avem de explicat o acțiune sau o stare pe care noi nu o înțelegem[13].

În al doilea rând, problema relației minte-corp este o falsă problemă, deoarece enunțurile referitoare la sufletul sau mintea unei persoane nu sunt altceva decât un tip special de enunțuri referitoare la persoana în cauză. A întreba cu privire la relațiile dintre un om și spiritul său sau dintre spiritul și corpul acestuia, vizând o conexiune cauzală de evenimente, este tot atât de eronat ca întrebarea cu privire la notificările reciproce ale constituției germane și Parlamentului german[14].

În al treilea rând, Ryle consideră că nu există nici o deosebire esențială, principială, între cunoașterea propriei vieți sufletești și cunoașterea vieții sufletești a altor indivizi[15].

A fi conștient de o anumită stare de lucruri sau de un anumit proces nu înseamnă a te afla într-o stare de iluminare. De asemenea, această conștiență nu implică, așa cum consideră dualiștii, două acțiuni: a face o operație aritmetică în mod conștient nu înseamnă a face operația ca atare și, deopotrivă, a examina operația ca atare, ci înseamnă a face operația aritmetică într-un anume mod și a fi în stare să oferi o explicație pentru tine și pentru ceilalți referitoare la procesul care a avut loc.

Alternativa materialistă

Atacul lui Ryle împotriva conceptului de conștiință (minte) dominant în epocă a avut succes. Puțini filosofi ar mai fi astăzi în stare să apere modelul dualist contestat de Ryle. Ceea ce este însă problematic este dacă încercările constructive ale lui Ryle merg într-o direcție bună. Poziția lui Ryle poate fi desemnată cel mai corect ca un tip de *behaviorism*, ca o încercare de a arăta că toate fenomenele de conștiință pot fi înțelese ca dispoziții comportamentale sau comportamente. Formele conștiinței, greu de interpretat de pe poziții behavioriste, sunt senzațiile, percepțiile și reprezentările. Această dificultate explică și faptul pentru care Ryle însuși nu a fost prea mulțumit cu propriile încercări explicative[16].

În ultimii ani au fost dezbătute două poziții referitoare la fenomenele de conștiință, concurente cu behaviorismul lui Ryle. Una dintre acestea, așa-numita teorie a persoanei, numită de asemenea și interpretarea criteriologică, va fi tratată în capitolul despre Strawson. Cealaltă este teoria materialistă a identității. Cea din urmă se află, în multe privințe, pe aceeași linie de interpretare cu cea a fizicalismului reprezentat de pozitivismul logic. Fizicalismul presupune că toate enunțurile referitoare la fenomene mentale

pot fi traduse în (sunt echivalente din punct de vedere logic cu) enunţuri, care sunt compuse exclusiv din concepte ce ţin de domeniul fizicii, în vreme ce teoria materialistă a identităţii nu conţine o astfel de presupoziţie. Ea susţine că evenimentele sau entităţile la care se face referire în descrierea fenomenelor mentale sunt de fapt entităţi sau evenimente care pot fi descrise de ştiinţele naturii. Această poziţie a fost elaborată în principal de către filosofii australieni; rezultatul final al acestor cercetări este cuprins în *A Materialist Theory of Mind* a lui D.M. Armstrong, apărută în 1968.

Una dintre ideile de bază ale teoriei materialiste a identităţii este aceea că unele enunţuri referitoare la fenomenele mentale, precum senzaţiile, reprezentările sau percepţiile, sunt relatări genuine; lor nu li se poate concede că sunt în întregime descrieri ale unui comportament sau ale unei dispoziţii. O caracteristică a acestor relatări genuine este aceea că ele sunt formulate într-un mod neutru. Neutre sunt de obicei enunţurile în care sunt utilizaţi termeni precum „oricine", „orice", „cineva" sau „ceva". Astfel, în enunţul „Cineva a telefonat", se poate relata, la modul neutru, că NN a telefonat. Însă, în această relatare genuină nu se poate spune pur şi simplu că cel care a telefonat este NN. Teoria materialistă a identităţii susţine că enunţurile referitoare la senzaţii sau reprezentări sunt neutre, în acelaşi mod în care sunt indiferente în raport cu întrebarea dacă evenimentele relatate sunt procese materiale sau nonmateriale. Un enunţ de tipul „Am acum în faţa ochilor copia unui punct galben" nu spune nimic altceva decât că „În momentul de faţă mă aflu într-o stare asemănătoare celei în care văd, la lumina zilei, un punct galben". Rămâne, însă, deschisă întrebarea referitoare la natura concretă unei astfel de stări.

Această stare, relatată neutru, este complet identică şi, în acelaşi timp, contingent identică cu o stare sau cu un proces material, cum ar fi, de exemplu, acela al sistemului neurofiziologice. Identitatea strictă nu se referă aici la o corelaţie între un fenomen mental şi un proces spiritual sau între două stări sau procese, ci se referă la unul şi acelaşi fenomen sau proces. Astfel, în exemplul de mai sus nu se face referire la două persoane, „cineva" şi „NN". Identitatea contingentă se referă la faptul că ceea ce este exprimat prin intermediul unei descrieri a unui fenomen mental nu este în mod necesar o stare materială sau un proces spiritual. Pentru o mai bună clarificare a conceptului de identitate contingentă, sunt aduse în discuţie, printre altele, următoarele exemple: fulgerul este identic cu descărcarea electrică, iar apa este identică cu H_2O.

Astăzi nu ni se mai pare o ciudăţenie că, pe baza teoriilor ştiinţifice moderne, fulgerele sunt identificate cu un anumit tip de descărcări electrice,

în ciuda faptului că, timp de secole, s-a putut vorbi despre fulgere, fără a se cunoaște ceva despre electromagnetism. Materialiștii susțin că nu este nimic ieșit din comun în faptul că, de-a lungul secolelor, s-a putut vorbi despre percepții senzoriale, fără a se ști ceva despre procesele neurofiziologice, în ciuda faptului că, potrivit progreselor științifice ulterioare, percepțiile senzoriale trebuie identificate cu anumite procese neurofiziologice.

Adepții teoriei materialiste a identității susțin că teoria lor ar fi o ipoteză metafizică, care este coerentă cu setul uzual de concepte referitoare la fenomenele mentale și care este coerentă în același timp, în mod direct, cu dezvoltarea cunoașterii științifice. Obiecțiile aduse acestei teorii vor fi discutate în detaliu în capitolul referitor la problema corp-minte.

Scrierile lui Ryle

Philosophical Argument. Oxford 1945.
The Concept of Mind. London 1949 (1963).
Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969 (=*BG*).
Dilemmas. Cambridge 1954.
Plato's Progress. Cambridge 1966.
Collected Papers, Vol. 1-2. London 1971.
On Thinking, ed. by K. Kolenda. Oxford 1979.
Phänomenologie und Sprachanalyse. Beiträge von Gilbert Ryle et al. Göttingen 1971.

Literatură secundară

Lyons, W.: Gilbert Ryle: An Introduction to his Philosophy. Brighton 1980.
Owen, G.E.L.: Gilbert Ryle. Proceedings of the Aristotelian Society, N.S. Vol. LXXVII (1976/1977), pp. 265-270.
Savigny, E.v.: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt/M. 1969.
A Symposion on Gylbert Ryle. Rice Unversity Studies, Vol. 58, No. 3, 1972.
Wood, O.P./Pitcher, G. (eds.): Ryle. London 1970.

Note

1 Vezi Urmson, J. O.: Philosophical Analysis. Oxford 1956, London 1967.
2 Ryle, *BG*, p. 7 și urm.
3 Ryle, *BG*, p. 12 și urm.
4 Ryle, *BG*, p. 15 și urm.
5 Ryle, *BG*, p. 17 și urm.
6 Ryle, *BG*, p. 55 și urm.
7 Ryle, *BG*, p. 28 și urm.

8 Ryle, *BG*, p. 32 şi urm.
9 Ryle, *BG*, p. 28.
10 Ryle, *BG*, p. 33.
11 Ryle, *BG*, p. 35.
12 Ryle, *BG*, pp. 180-199.
13 Ryle, *BG*, p. 442 şi urm.
14 Ryle, *BG*, p. 226.
15 Ryle, *BG*, pp. 228-244.
16 Ryle, *BG*, pp. 328-334.

Peter Lanz

De la conceptul de minte la filosofia mentalului

Problema minte-corp în filosofia anglo-saxonă a mentalului între 1949 și 1987[1]

Cărțile *The Concept of Mind* (germ.: *Der Begriff des Geistes*, 1969), din 1949, a lui Gilbert Ryle și *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind/Brain*, din 1986,[2] a Patriciei Churchland, indică, prin titlurile lor, trăsăturile distinctive ale evoluției filosofiei anglo-saxone a minții în cei 37 de ani ce despart lucrările sus-numite. Această istorie începe în momentul în care mai mulți filosofi interpretează imposibilitatea de a rezolva problemele filosofice nu ca un semn al „profunzimii”, ci drept indiciu al unei confuzii conceptuale (Ryle 1954). Gândirea anglo-saxonă este caracterizată de încrederea filosofilor prin faptul că logica și analiza limbajului dețin metodele certe prin care confuziile conceptuale pot fi diagnosticate și rezolvate. Consecvent cu această atitudine, Ryle nu abordează *problema minte-corp* printr-o reexaminare a naturii minții, ci își consacră considerațiile conceptului de minte. Potrivit lui Ryle, mintea este întregul ansamblu al cuvintelor pe care noi le utilizăm pentru a ne caracteriza pe noi și alte ființe din punct de vedere psihologic. Scopul lui Ryle este acela de a demonstra că o înțelegere, purificată prin intermediul analizei limbajului, a tuturor idiomurilor noastre psihologice uzuale elimină setul de întrebări care constituie însăși problema relației minte-corp, și anume: Cum poate fi explicată cauzal interacțiunea dintre fenomenele minții și cele corporale? Ce sunt mintea, conștiința, conștiința de sine și voința? Ce loc ocupă ele în univers? De unde pot să știu că și ceilalți au o minte, că au amintiri, senzații, dorințe, credințe, temeri etc.? După cum Ryle însuși admite, cartea sa a fost scrisă dintr-un interes *metafilosofic*[3]: pe de o parte, luând ca exemplu problema relației minte-corp, el vrea să-și întărească teza referitoare la natura unei probleme filosofice; pe de altă parte, el vrea să arate modul în care analiza conceptuală poate rezolva astfel de probleme.

Titlul cărții lui Churchland arată, dimpotrivă, că premisele centrale ale demersului lui Ryle și-au pierdut, în decursul a 37 de ani, puterea de atracție: analiza filosofică a conceptelor nu este suficientă pentru a rezolva sau a destitui problema relației minte-corp. Științele empirice sunt o componentă esențială a acestui demers, dar nu conduc, ele singure, la o rezolvare a acestei probleme, ci doar împreună cu filosofia („filosofia mentalului"). Mulți subîmpart această poziție în mai multe orientări. Un segment important al filosofiei mentalului în anii '80 este reprezentat de *filosofia științelor cognitive* („*Cognitive Science*")[4], care presupune discuția temeiurilor conceptuale ale psihologiei, în special ale psihologiei cognitive și ale inteligenței artificiale, dar și ale neurobiologiei cognitive și ale etologiei[5].

Faptul că discursul filosofiei mentalului s-a transformat în această perioadă de timp, se datorează atât (1) evoluțiilor din cadrul filosofiei analitice în întregul ei, cât și (2) celor din afara filosofiei. Înainte de a ne concentra asupra unor etape ale evoluției acestei probleme, prin care se produce efectiv această transformare, vom schița pe scurt influențele „exogene".

1. Willard Van Orman Quine[6] dezvoltă, în polemica sa cu empirismul logic, reprezentat de profesorului său Rudolf Carnap, o critică a distincției dintre adevărurile *analitice* sau conceptuale, introduse de filosofie, și adevărurile *empirice*, introduse de știință. Această distincție joacă un rol important pentru adepții empirismului logic, nu în ultimul rând deoarece aceasta face cu putință o anumită înțelegere a demersului filosofic, care atribuie filosofiei o sarcină proprie, ce se distinge net de cea a științelor empirice, dar care nu se reduce la cea a metafizicii (contestate, de altfel) tradiționale. Sarcina filosofiei este aceea de a stabili, prin intermediul analizei semantice, adevăruri referitoare la conexiunile logice. Această teză presupune că există un criteriu clar pentru a distinge între ceea ce ține de semnificația expresiilor lingvistice și contextelor conceptuale și ceea ce ține de contextele empirice. Critica lui Quine subminează această presupoziție: setul de concepte nu este independent de utilizarea acestora în teorii empirice. Prin urmare, nu există adevăruri conceptuale care să fie imune la modificarea acestor teorii sau la înlocuirea lor cu teorii mai bune. De aceea, analiza conceptuală pură nu vizează rezultate a căror stabilitate să poată fi asigurată independent de evoluția științei. Filosofia și știința se află într-un același proces constant de transformare.

O consecință a acestui fapt este că și conceptele psihologiei pot fi afectate într-un mod la fel de neașteptat. Modul în care se petrece acest lucru poate fi lămurit prin prezentarea celei de-a doua teze (semnificative pentru evoluția

mai sus-menționată), aceea susținută de Wilfrid Sellars în cartea sa din 1956[7]. Potrivit acestuia, fiecare dintre noi are un anumit concept privind comportamentul inteligent al oamenilor și al altor ființe superioare. Este vorba de o psihologie a cotidianului, care mijlocește interacțiunea dintre oameni și fără de care nu ar fi posibilă nici una dintre formele de cooperare și de conflict, tipice societăților umane. Sellars dezvoltă o concepție potrivit căreia importanța unei expresii psihologice este stabilită prin intermediul rolului pe care această expresie îl joacă în teoria psihologiei populare. În afară de aceasta, justificarea aplicării acestor expresii se face pe baza explicației comportamentului, pe care aceste expresii le fac posibile[8].

Prin urmare, la baza psihologiei populare se află același tip de judecăți ce stau la baza oricărei teorii empirice: o teorie va fi păstrată, într-un anumit domeniu, atâta vreme cât propriile explicații nu vor fi înlăturate de explicații mai bune ale unei teorii din același domeniu. Acum se înțelege de ce apar teorii explicative ale comportamentului ce nu mai utilizează nici una dintre formulele psihologice familiare nouă și care se bazează pe teorii ale psihologiei populare. Conceptul de minte se dovedește a fi, în acest caz, un construct explicativ, care este respins împreună cu teoria pe care acesta o postulează[9].

Prin pozițiile lor, Quine și Sellars subminează încrederea multora în forța și aplicabilitatea analizei conceptuale pur filosofice[10]. În același timp, punerea sub semnul întrebării a analizei conceptuale eliberează discursul filosofic de prejudecăți, astfel încât întrebarea referitoare la natura fenomenelor psihologice sau mentale poate fi repusă în discuție. În măsura în care întrebarea referitoare la natura minții nu este epuizată de răspunsul la întrebarea referitoare la condițiile utilizării expresiilor psihologice, este redeschisă posibilitatea speculației filosofice. Faptul că în această sferă a speculației filosofice sunt apărate, înainte de toate, niște poziții materialiste se explică prin faptul că teza *realismului științific*, susținută de Quine, Sellars ș.a., devine parte componentă a convingerilor de bază a multor filosofi, cu o contribuție decisivă la evoluția filosofiei mentalului. Potrivit acestei teze, verdictul ultim referitor la ceea ce există efectiv și la natura acestuia, revine științei. Judecata noastră spontană, intuitivă, referitoare la ceea ce există efectiv și la modul în care există nu posedă nici o autoritate demnă de a fi luată în serios. Această teză este valabilă și în cazul acelor lucruri (fenomene) și proprietăților acestora, despre care noi credem, pe baza propriei experiențe, că deținem cunoștințe absolut certe, cum ar fi, de exemplu, fenomenele mentale ce ne sunt accesibile prin intermediul introspecției. Reprezentantul realismului științific consideră judecățile noastre asupra acestor fenomene

drept simple date, și nu explicații sau temeiuri, pe care explicațiile științifice trebuie să le respecte necondiționat. Ceea ce se caută este o informație referitoare la natura minții care să fie coerentă cu imaginea științifică a lumii. De aceea, se cere, printre altele, să nu se pornească de la presupoziția existenței unor substanțe și a unor proprietăți care nu-și au loc în universul descris și explicat de fizică. Prin aceasta, pozițiile dualiste sunt excluse. Acest fapt marchează o poziție radical opusă tradiției fenomenologice din Germania și din alte regiuni ale Europei.

2. O a doua influență importantă asupra filosofiei minții este exercitată de progresele din cadrul științelor empirice. Începând cu a doua parte a anilor '50, hegemonia behaviorismului, care dominase timp de decenii psihologia și lingvistica academică, se destramă. Apariția psihologiei cognitive, a teoriei gramaticale a lui Chomsky, dezvoltarea computerelor și a simulării aptitudinilor cognitive pe computere (cercetarea din domeniul științei artificiale)[11] au avut drept efect reintroducerea conceptelor filosofiei mentalului în disciplinele științifice. Concepte precum informație, prelucrarea informației, ipoteză, reprezentare, cunoaștere, amintire, distincție, intenție, așteptare, plan, strategie etc. au devenit constitutive explicațiilor empirice ale demersurilor cognitive și ale comportamentului inteligent[12]. Prin aceasta, analizei filosofice i se deschid noi perspective pentru rezolvarea relației minte-corp. Dacă mașinile produc rezultate inteligente și dacă rezultatele mașinilor pot fi descrise prin intermediul expresiilor psihologice, fără să apară problema relației mașină-minte, atunci acest fapt poate să clarifice și problema tradițională a relației minte-corp.

Marile progrese din domeniul neurobiologiei din această perioadă se materializează într-o multitudine de cunoștințe detaliate referitoare la baza biologică a aptitudinilor cognitive[13]. Țelul îndepărtat al acestui demers constă în posibilitatea explicării detaliate a modului în care entitățile biologice instanțiază aptitudinile cognitive[14]. Rezultatul îl constituie sondarea analogiilor și diferențelor ce pot fi trasate între computer și creierul uman, demers neîncheiat încă nici astăzi și care are drept scop rezolvarea filosofică, pornind de la baze empirice, a problemei relației minte-corp[15].

Conceptul de minte la Gilbert Ryle

În cartea sa, Ryle introduce următoarea teză: a susține că mintea este o entitate *sui generis*, care are o existență independentă de cea a corpului, care

întreprinde acțiuni, și experimente și care are o istorie proprie este o eroare de un tip special (o *eroare categorială*). „Mintea" nu este un termen ce denumește o astfel de entitate, ci o expresie generală ce denumește un număr mare de cuvinte ce servesc în descrierea și judecarea relațiilor dintre persoane, a aptitudinilor și a dispozițiilor acestora. Nu există o substanță imaterială („fantoma din mașină"), care să fie responsabilă pentru activitățile inteligente ale persoanelor. Nimic din ceea ce noi vrem să spunem despre persoane ca subiecți psihologici nu ne constrânge să acceptăm existența momentelor, stărilor sau a proceselor mentale interne[16].

Ryle numește polemic teza pe care o combate „mitul cartezian" și „doctrina oficială a fantomei din mașină". Scopul acestor denumiri nu este acela de a anunța o exegeză riguros-istorică a operei carteziene, ci de a pregăti o aprofundare a propriei poziții. Mitul cartezian se bazează pe teza că există o diferență clară între minte și materie (dualism) (vezi tabelul).

Cine acceptă această concepție despre minte se lasă pradă întrebărilor mai sus-amintite, care conduc la concluzia că problema relației minte-corp nu poate fi rezolvată. Ryle respinge această imagine, deoarece ea se sprijină pe un set de erori categoriale. O persoană comite o eroare categorială nu doar atunci când susține ceva fals, ci și atunci când susține ceva *absurd*. O persoană susține ceva absurd atunci când spune, de exemplu, „Numărul 2 este roșu" sau „Astăzi mă vizitează contribuabilul în genere". Generalizând, o persoană susține ceva absurd, atunci când vorbește despre un obiect ca și când acesta ar aparține categoriei X (de obiecte concrete), când, de fapt, el aparține categoriei Y (de obiecte abstracte)[17].

Domeniul mental:	*Domeniul material:*
imaterial	întins
localizat doar temporal	localizat în spațiu și timp
accesibil doar introspectiv	accesibil intersubiectiv
conștientizat în mod necesar	conștientizat, dar nu în mod necesar
cunoscut cu certitudine	cunoscut, dar nu cu certitudine
privat, intern	public, extern
deschis în situații nefamiliare	observabil pentru toți, în aceeași măsură
neverificabil pentru ceilalți	verficabil pentru oricine
paramecanic	mecanic
cauzalitate „mentală"	cauzalitate „fizică"

În ce măsură imaginea carteziană a minții umane se întemeiază pe erori categoriale? Această teorie pare a interpreta fals judecățile psihologice (sunt acele judecăți, în care persoanelor se atribuie un predicat psihologic), luând drept corecte următoarele afirmații:

1. Judecățile psihologice se referă la evenimente, episoade și lanțuri cauzale interne, private, inaccesibile celorlalți;
2. Judecățile psihologice sunt judecăți categorice;
3. Judecățile psihologice nu pot fi verificate intersubiectiv;
4. Judecățile psihologice nu posedă criterii de adevăr accesibile intersubiectiv;
5. Rolul judecăților psihologice este acela de a furniza explicații cauzale ale comportamentului uman;

Prin intermediul analizei expresiilor cu ajutorul cărora vorbim despre cunoaștere, emoții, senzații, reprezentări și înțelegere, Ryle încearcă să întemeieze o concepție asupra judecăților psihologice, potrivit căreia:

1. Judecățile psihologice se referă la aptitudini, dispoziții, înclinații, tendințe și atitudini comportamentale;
2. Judecățile psihologice sunt judecăți ipotetice;
3. Judecățile psihologice pot fi verificate intersubiectiv;
4. Judecățile psihologice posedă criterii de adevăr accesibile intersubiectiv;
5. Rolul judecăților psihologice este acela de a caracteriza comportamentul uman; în plus, ele nu vizează cauzele, ci doar criteriile și standardele aptitudinilor și rezultatelor.

Pe scurt, teoria carteziană a minții interpretează, în mod eronat, judecățile care se referă la dispozițiile comportamentale și presupune criterii false de evaluare a cauzelor și evenimentelor. Prin urmare, expresiile psihologice denumesc dispoziții comportamentale și nu evenimente interne, care ar fi cauzele comportamentului.

Să luăm unul dintre numeroasele studii de caz, pe care Ryle le prezintă în sprijinul tezei sale: cunoașterea (*Wissen*) și aptitudinea (*Können*). Ryle începe prin a prezenta mitul cartezian al acestor două concepte, pe care îl numește „legenda intelectualistă”: Gândirea și reflecția constituie mintea, potrivit esenței sale[18]. Gândirea și reflecția constau în cunoașterea propozițiilor și a conexiunilor dintre acestea; ele sunt procese interne, private.

De aceea, pentru un adept al legendei intelectualiste, a acționa inteligent înseamnă a acționa pe baza reflecției. Ceea ce distinge, de exemplu, o acțiune aparent inteligentă de una cu adevărat inteligentă este faptul că doar în a doua situație cauza acțiunii este determinată de cunoașterea unei reguli care

specifică ce este de făcut în niște condiții date sau de cunoașterea unei metode care specifică cum trebuie procedat în aceste condiții. Prin urmare, a acționa inteligent înseamnă a cunoaște reguli și metode, altfel spus a cunoaște o mulțime de enunțuri și a-ți lăsa acțiunea îndrumată de această cunoaștere. Pe scurt, o acțiune este inteligentă dacă are o cauză inteligentă (cognitivă).

Critica lui Ryle la adresa acestei legende intelectualiste este constituită, pe parcursul întregii sale cărți, dintr-un ansamblu de contraexemple și reduceri la absurd. În ce privește contraexemplele, trebuie spus că toate se bazează pe ideea că există multe cazuri de acțiuni inteligente, reușite, care nu sunt precedate de o reflecție: o replică incisivă într-un dialog, decizii corecte luate spontan într-un joc de șah, un comportament inteligent din punct de vedere tactic în cadrul unui joc, în sport ș.a.m.d. Există cazuri de aptitudini (*Könnerschaft*) (cunoașterea modului în care cineva face un lucru corect sau bine), în care cunoașterea articulată (cunoașterea că...) nu are reguli (de exemplu, aptitudinea de a vorbi corect limba română). De asemenea, există cazuri în care cunoașterea articulată a regulilor nu garantează și aptitudinea corespunzătoare, cum ar fi, de exemplu, cunoașterea regulilor jocului de șah. Prin urmare, o astfel de cunoaștere nu este necesară și nici suficientă pentru a avea o aptitudine sau a dezvolta o activitate inteligentă.

Ce-a de-a doua metodă a criticii, reducerea la absurd, se bazează pe teza că explicația „intelectualistă" referitoare la „activitatea inteligentă" conduce la un *regres infinit*. Cineva acționează inteligent, doar dacă acționează pe baza unei reflecții. Dar reflecția este ea însăși o activitate, care poate fi făcută într-un mod mai mult sau mai puțin inteligent. Însă când reflectă cineva în chip inteligent? Potrivit tezei inițiale, cineva acționează inteligent atunci când acționează pe baza unei reflecții. Însă când este reflecția care precede o altă reflecție inteligentă? Potrivit explicației, ea este inteligentă atunci când este făcută pe baza unei reflecții...și așa mai departe până la infinit. Ce concluzie putem trage de aici? Informația dată inițial, referitoare la o activitate inteligentă, nu este o informație în adevăratul sens al cuvântului, deoarece întrebarea revine mereu. Această situație contrazice un fapt de domeniul evidentului, și anume că, în multe cazuri, nu ne obosim să vedem dacă cineva a acționat inteligent sau nu.

Această parte deconstructivă a cărții lui Ryle este urmată de prezentarea expresiilor mentaliste discutate anterior. În cazul ales, a acționa inteligent (înțelept, rațional) înseamnă:

1. Acțiunea A are un anumit nivel, îndeplinește anumite standarde, posedă o anumită calitate.

2. Cel ce acționează posedă aptitudinile corespunzătoare.
3. Cel ce acționează folosește aceste aptitudini atunci când îndeplinește acțiunea A.

Aceste trei judecăți pot fi verificate prin observarea comportamentului unei persoane în mai multe situații și contexte. Dacă vrem să stabilim, date fiind o persoană și comportamentul acesteia, niște corelații pozitive între provocările la care este supusă și modul în care persoana face față acestora, și asta independent de situații concrete, atunci atribuirea predicatului psihologic corespunzător și a aptitudinii corespunzătoare este justificată. Invers, atribuirea de aptitudini ne permite să facem, în anumite situații, prognoze referitoare la comportamentul la care trebuie să ne așteptăm din partea unei anumite persoane. De exemplu:

„A este foarte bun la calcule mintale" (judecată categorică; *Analysandum*)

înseamnă același lucru cu

„Atunci când A are de rezolvat cutare sau cutare sarcină, el îndeplinește cutare sau cutare acțiune." (judecată ipotetică, condițională; *Analysans*)

Concluzia pe care o trage Ryle întărește teza prezentată inițial: judecățile psihologice sunt atribuiri de *dispoziții comportamentale* persoanelor. Prin urmare, nu există o deosebire fundamentală a modului în care cineva obține cunoștințe referitoare la propriile stări și trăsături față de cel în care obține cunoștințe referitoare la stările și trăsăturile altuia. Este indiferent de faptul dacă este vorba de cunoștințele mele de geometrie sau ale altui individ: în ambele cazuri se stabilește în aceeași modalitate dacă și câte cunoștințe de geometrie sunt deținute. De asemenea, este indiferent dacă este vorba de gândurile și senzațiile mele sau ale altui individ: în ambele cazuri comportamentul va fi examinat, pentru a se stabili dacă aceste gânduri și senzații sunt prezente sau nu.

Teza lui Ryle este, deci, confirmată atunci când se reușește, în cazul judecăților psihologice oarecare, configurarea unei analize corespunzătoare. *Analysandum*-ul este o judecată psihologică („Peter are dureri de cap."); *analysans*-ul constă dintr-un set de judecăți condiționale, care corelează anumite condiții cu un anumit mod de comportament (de ex.: „Date fiind condițiile cutare și cutare, Peter geme, își ține capul în mâini și ia pastile"). Altfel formulată, teza lui Ryle ar suna după cum urmează: „Se știe tot ce se poate ști despre mintea umană, atunci când, pentru fiecare predicat psihologic („îl doare capul...", „crede cutare și cutare...") se cunosc condițiile accesibile

intersubiectiv (comportamentul), a căror prezenţă justifică atribuirea de predicate psihologice (*behaviorism*).

Cartea lui Ryle a avut un puternic ecou[19] şi a impus, în special în Anglia, împreună cu *Cercetările logice* ale lui Ludwig Wittgenstein (1952), maniera de a realiza filosofia mentalului ca analiză atentă a utilizării expresiilor psihologice (*filosofia limbajului comun*)[20]. Aceasta a avut drept efect, în special datorită lui Wittgenstein, faptul că nici o teorie a minţii nu a mai fost dezvoltată sau apărată, ci, dimpotrivă. Convingerea multor autori este că teoriile („ismele") în acest domeniu sunt rezultate ale imaginilor distorsionate, ale falselor analogii şi ale generalizărilor eronate. Acest *credo* este un ecou al mesajului lui Wittgenstein, potrivit căruia filosofii ar începe să filosofeze având un interes foarte general privitor la natura fenomenelor mentale; totuşi, ceea ce face ca o examinare filosofică corectă să fie un succes nu este un răspuns la fel de general, ci sesizarea multitudinii subtile de cazuri singulare, pentru care nu există un sistem unificator[21].

Teoria identităţii

Criticii lui Ryle sunt de acord asupra faptului că analiza acestuia nu este convingătoare în ce priveşte elementele experienţei conştiente, precum senzaţiile, percepţiile, reprezentările sau gândurile ce apar în mod curent. De exemplu, conştiinţei îi mai este ceva prezent, în cazul unei dureri de dinţi, chiar şi atunci când cel care suferă de această durere de dinţi nu exprimă acest lucru prin limbaj sau prin comportamentul său. Invers, cineva se poate comporta ca şi cum l-ar durea dinţii, fără să simtă, de fapt, o astfel de durere. Aşadar, elementele experienţei conştiente nu sunt simple dispoziţii comportamentale. În plus, nu e nevoie să îmi observ comportamentul într-o situaţie dată pentru a experimenta ceea ce gândesc şi ceea ce simt. Altfel spus, lista judecăţilor condiţionale care constituie *analysans*-ul poate fi îndeplinită, fără ca *analysandum*-ul să fie îndeplinit – ceea ce este valabil şi invers. Aşadar, se pare că afirmaţia, atitudinea critică a lui Ryle şi de Wittgenstein poate fi contracarată, aşa cum demonstrează şi primul adept al *teoriei identităţii*, psihologul şi filosoful australian U.T. Place, în articolul *Is Consciousness a Brain Process?*, apărut în 1956: „...*some sort of inner process story is unavoidable*"[22]. Teoria identităţii este încercarea de a apăra, ţinând cont de punctele slabe ale behaviorismului, statutul fenomenelor mentale ca momente interne relevante cauzal pentru comportament, fără a

recădea, însă, în dualism. Teza lui Place este că elementele experienţei conştiente sunt identice cu procesele şi stările cerebrale. Deoarece fenomenele mentale sunt stări şi procese cerebrale, ele pot juca un rol cauzal.

Teza identităţii devine populară şi cea mai dezbătută teză în anii '60 prin intermediul eseului *Sensations and Brain Processes*, din anul 1959[23], al filosofului australian J.J.C. Smart[24]. Smart studiase şi la Oxford şi împărtăşea, la începutul anilor '50, punctul de vedere al lui Ryle şi al lui Wittgenstein. După reîntoarcerea sa la Adelaide, devine colegul lui Place şi este convertit de către acesta la teoria identităţii[25]. Limitarea tezei la senzaţii, anunţată, de altfel din titlu, trădează disputa cu behaviorismul, care constituie baza originară a discuţiei.

Place, Smart şi Feigl propun această teză ca ipoteză empirică şi se aşteaptă ca ea să fie dovedită pe parcursul procesului de cercetare ştiinţifică. Munca filosofului are un caracter preliminar: el explicitează conceptul de identitate care este folosit şi înlătură argumentele *a priori* împotriva posibilităţii adevărului acestei teze.

Acest model al identităţii produce cunoscutele judecăţi de identificare din cadrul ştiinţelor: apa este identică cu H_2O; genele sunt identice cu moleculele ADN; fulgerul este identic cu descărcarea electrică; temperatura unui gaz este identică cu energia cinetică medie a moleculelor sale etc. În toate aceste cazuri, cuvintele utilizate în aceste judecăţi de identitate sunt diferite în funcţie de sensul lor fără ca, prin aceasta, identitatea efectivă dintre obiectele denumite de aceste cuvinte să fie exclusă. Prin urmare, acestei teze nu i se poate aduce obiecţia că sub termenul de „senzaţie" ar înţelege cu totul altceva decât „procesul cerebral".

Tot atât de puţin putem considera observaţia următoare o obiecţie întemeiată la această teză: senzaţiile nu pot fi identice cu procesele cerebrale, pentru că cineva poate şti că percepe ceva determinat, fără a cunoaşte că, în acelaşi timp, decurg nişte procese cerebrale corespunzătoare. Ignoranţa deplină în chestiuni de neurofiziologie nu constituie o piedică pentru a fi un bun psiholog al vieţii cotidiene. Obiecţia se bazează pe o concluzie greşită: din faptul că cineva ştie că aspirina calmează durerea de cap, corelat cu faptul că aspirina este identică cu acidul acetilsalicilic, nu decurge faptul că respectivul ştie că acidul acetilsalicilic calmează durerea de cap. Dar aceasta nu schimbă cu nimic identitatea *de facto* dintre aspirină şi acidul acetilsalicilic[26].

Aşa-numita *lege leibniziană* este sursa unui larg set de obiecţii la adresa adevărului acestei teze. Potrivit acestei legi, două obiecte sunt identice dacă

și numai dacă ele au proprietăți identice. Dacă fenomenele mentale au anumite proprietăți pe care fenomenele cerebrale, presupus identice cu primele, nu le au, atunci această teză cade. Numărul acestor proprietăți este incredibil de mare: durerea poate fi insuportabilă, dar nu și evenimentele cerebrale; gândurile pot fi sclipitoare, dar nu și stările cerebrale; imaginea mea despre turnul Eiffel are o structură, o formă și o culoare, dar nu și starea neurală; gândurile nu pot fi localizate, dar procesele neurale pot fi etc. Cine continuă să afirme că procesele neurale pot fi insuportabile, că gândurile pot fi localizate etc., comite, potrivit acestei critici, o eroare categorială.

Adepții teoriei identității au trei contraobiecții la această întâmpinare. Prima constă în respingerea argumentului erorii categoriale: ceea ce pare a fi, la prima vedere, o eroare categorială este, de fapt, efectul neacomodării cu noutatea științifică[27]. Multe teorii științifice revoluționare și-au început cariera prin a fi erori în ochii publicului. De exemplu, mulți au găsit absurdă afirmația că razele Röntgen penetrează corpul, deoarece se credea că razele sunt reflectate de corp și nu pot trece prin el.

Celelalte două contraobiecții acceptă argumentul erorii categoriale. A doua replică la obiecție propune o reformulare, îmbunătățită, a tezei inițiale: teza identității nu identifică obiectele mentale (senzații, gânduri, reprezentări etc.) cu obiectele cerebrale mentale, ci cu stări de fapt. Faptul că cineva gândește ceva sau că percepe ceva sau că își reprezintă un anumit lucru este identic cu faptul că un corp se găsește în cutare sau cutare stare fizică. Expresiile psihologice nu denumesc obiecte mentale, ci modificări adverbiale ale stărilor psihice ale unei persoane, care nu sunt altceva decât stări fizice ale propriului corp[28].

A treia contraobiecție constă în derivarea unor consecințe radicale din argumentul adus împotriva identității. Este vorba de materialismul eliminativ, potrivit căruia vom învăța, o dată ce teoriile se vor îmbunătăți, să descriem cu expresii nonpsihologice lucrurile pe care acum suntem obișnuiți să le descriem prin expresii psihologice. Teoriile actuale de psihologie populară nu mai acceptă existența fenomenelor mentale. Credința în fenomenele mentale va dispărea la fel cum a dispărut credința în vrăjitoare, demoni, flogiston și alte entități, care odinioară erau utilizate în explicațiile preștiințifice[29].

În timp ce punctele tari și cele slabe ale teoriei identității făceau obiectul unei dezbateri animate și detaliate în anii '60[30], filosoful australian D.M. Armstrong și cel american D. Lewis s-au gândit să extindă teza inițială a teoriei identității la toate procesele, stările și evenimentele mentale[31]. Aceștia

considerau că teza identității nu este valabilă doar pentru senzații, ci și pentru opinii, dorințe, gânduri și intenții. Armstrong își începe demersul printr-o critică a concepției lui Ryle referitoare la dispoziții. Pentru Ryle, dispozițiile nu sunt altceva decât seturi de influențe exercitate de mediu și modificările comportamentale corespunzătoare acestora. Perechea influență-modificare comportamentală este redată de judecăți ipotetice de tipul: „x este casabil = x se sparge dacă este lăsat să cadă" etc. Armstrong susține că din această ecuație lipsește un element: baza structurală a dispoziției, adică starea de fapt în care se află obiectul și cu care este identică dispoziția. Dacă vom lăsa obiectul casabil să cadă, spargerea sa va fi cauzată și de această stare de fapt. Sarcina științelor este de a explica natura acestor stări și cauze, adică de a descoperi care este temeiul obiectual al regularităților comportamentale, pe care noi le examinăm și le sesizăm în conceptul nostru de dispoziție. Ceea ce înțelegem prin conceptele de dispoziție particulară (casabil, lavabil, inflamabil), specificăm prin intermediul setului de cauze și efecte corespunzătoare fiecărei dispoziții (ceva se sparge când este lăsat să cadă; ceva se șterge când este adus în contact cu apa; ceva arde când este aprins). Armstrong utilizează aceste observații pentru a revizui analiza lui Ryle asupra expresiilor psihologice. Schema generală de analiză cauzală a lui Armstrong are următoarea structură: o stare mentală este o stare personală, care, prin natura sa, fie cauzează un anumit tip de comportament, fie este influențată de un anumit tip de stimuli[32].

În partea a doua a cărții sale din anul 1968, al cărei titlu trimite la *The Concept of Mind* a lui Ryle, Armstrong întreprinde un set de analize cauzale ale expresiilor psihologice. Scopul acestor analize este, pe de o parte, de a dobândi o înțelegere a fenomenelor mentale prin cunoașterea cauzelor și efectelor ce caracterizează aceste fenomene, iar pe de altă parte, de a pregăti terenul analizei științifice. Sarcina științei este de a explica natura intrinsecă a stărilor mentale. Armstrong crede că, o dată cu progresul științei, se va dovedi că stările mentale sunt stări ale sistemului nervos central, cărora le corespunde o cauzalitate proprie (*„central state materialism"*).

Lewis găsește o reformulare elegantă a acestor idei, care include atât poziția lui Armstrong[33], cât și pe cea a lui Smart[34]. Enunțurile psihologice comune sunt expresii ce desemnează roluri cauzale. De exemplu, cine înțelege expresia „a crede", știe că opiniile sunt stări personale care pot fi dobândite, schimbate sau respinse prin percepție, prin însușirea opiniei altei persoane, prin lectură, prin reflecție etc. și care, împreună cu alte cauze și efecte, conduc la anumite acțiuni etc. Știința identifică purtătorul real al

acestor roluri cauzale cu stările cerebrale. Așadar este confirmată ipoteza teoreticienilor identității, potrivit căreia fenomenele mentale nu sunt, în fond, nimic altceva decât stări cerebrale.

Există, însă, trei obiecții cărora chiar și forma generalizată a tezei identității trebuie să le facă față. Aceste obiecții la teoria materialistă a minții sunt formulate în diferite versiuni, în anii '60 și '70:

1. Din perspectiva analizei cauzale a fenomenelor cerebrale, aceste fenomene posedă statutul de entități teoretice, altfel spus sunt postulate în scopuri explicative. Ele au un rol analog factorului ereditate (ceea ce mai târziu a devenit „genă"), care a fost postulat de Mendel în scopul explicării unui anumit model al trăsăturilor transmise ereditar. Totuși, spre deosebire de entitățile teoretice obișnuite (gene, electroni), avem un acces direct, pe baza introspecției, la propriile stări mentale (sau cel puțin la unele dintre acestea). Acceptarea lor nu pare să depindă de rolul lor explicativ: aceste stări mentale ne sunt coprezente[35].

2. Strâns legată de această obiecție este observația că senzațiile posedă trăsături calitative, care nu pot fi sesizate prin intermediul unei analize pur cauzale. De exemplu, există o diferență calitativă netă între „a gusta ceva acru" și „a gusta ceva dulce". Calitățile corespunzătoare acestor senzații sunt nemijlocit prezente în conștiință, indiferent de rolul cauzal pe care l-ar putea avea (problema caracterului fenomenal, calitativ, subiectiv al experienței, pe scurt: *problema calității – Qualia-Problem*)[36].

Această problemă prilejuiește câteva obiecții la adresa oricărei forme de materialism. Una dintre cele mai discutate obiecții este aceea a lui Saul Kripke[37]: obiecția lui Kripke precede propriul efort de revizuire a teoriilor la modă referitoare la referință, identitate, analizabilitate, modalități, adevăruri *a priori* și *a posteriori*, încercare ce a fost resimțită de mulți drept una epocală. Kripke distinge între designatorii „rigizi" și cei non-rigizi. Un designator „rigid" este o expresie care, presupunând că aceasta denotă în genere ceva, desemnează în orice lume posibilă același obiect. Numele proprii („Goethe") și denumirile de materii („apă", „aur") desemnează în mod rigid. Aceasta înseamnă că, indiferent de modalitatea în care lumea noastră ar putea exista, în mod diferit față de cea actuală, „Goethe" ar desemna aceeași persoană, iar „apă", aceeași materie, ca în lumea noastră. Dimpotrivă, expresiile „autorul *Afinităților selective*" și „materia în care trăiesc peștii" nu desemnează în mod rigid: există o lume posibilă în care Goethe nu este autorul *Afinităților selective* sau o lume în care peștii nu trăiesc în apă. Așadar, propozițiile „Goethe este autorul *Afinităților selective*" și „Apa este materia în care trăiesc peștii" sunt contingent

adevărate. Din contră, judecățile de identitate, în care ambele expresii designează rigid, precum în exemplul „Apa este H_2O", sunt judecăți necesar adevărate. Apa nu ar putea fi altceva decât H_2O; apa, prin însăși natura sa, este acea materie care are structura atomară H_2O. Acolo unde nu există structura H_2O, nu există nici apă. Că apa ar putea fi altceva în afară de H_2O, este un fapt contrar intuiției. Opinia că apa ar putea fi altceva în afară de H_2O este o iluzie. Kripke explică modul în care apare această iluzie. Ne putem reprezenta situații identice calitativ (epistemic) în care lichidul din mările noastre s-ar dovedi a fi altceva decât H_2O. Acest lucru este posibil deoarece putem defini referința designatorilor rigizi („apă", „H_2O") prin intermediul designatorilor nonrigizi („lichidul limpede din mările noastre").

Potrivit criticii lui Kripke referitoare la teoria identității, „durere" și „procesul neuronal ?" sunt designatori rigizi, iar propoziția „Durerea este procesul neural ä" este in mod necesar adevărată. Așadar, teoreticianul identității trebuie să explice cum putem cădea în iluzia de a considera acest anunț ca adevărat în mod contingent. Însă această explicație nu este posibilă, deoarece ea cere să ne imaginăm o situație care este identică calitativ (epistemic) cu situația cunoscută nouă, în care procesul neuronal ? nu este resimțit ca durere, dar este, totuși, o durere. Dar acest lucru nu este posibil: ceea ce nu este resimțit ca durere, nu este durere. Trăsăturile esențiale ale durerii și ale procesului neural sunt distincte; prin urmare, durerea și procesul neunal nu pot fi identice.

O altă obiecție este cea formulată de Thomas Nagel[38]. Nagel începe prin explicarea conceptului de conștiință: dacă o ființă F posedă conștiință înseamnă, potrivit lui Nagel, că ființa F percepe, într-un anume mod, faptul că este F. Faptele referitoare la cum percepe F că este F îi sunt accesibile doar aceluia care poate descompune modul subiectiv de a vedea lucrurile al lui F sau este destul de asemănător lui F, pentru a-și putea imagina cum percepe F faptul că este F. Descrierile, pe care științele le fac fenomenelor, sunt obiective în sensul că ele fac abstracție de varietatea modalităților de acces la fenomene, adică de perspectivele subiective diferite. Deoarece această perspectivă subiectivă este constitutivă conștiinței, conceptul științific de conștiință este o abstractizare a ceea ce constituie conștiința. Așadar, științele nu vor putea sesiza întotdeauna toate proprietățile fenomenelor mentale (faptul că suntem conștienți de noi înșine). Astfel, faptele accesibile oricui referitoare la psihologia liliacului nu ne informează despre modul cum liliecii percep faptul că se orientează în zbor cu ajutorul ultrasunetelor.

Frank Jackson[39] argumentează în favoarea unei teze asemănătoare. El imaginează următoarea situație: un medic neurofiziolog perfect informat are acces la lume doar prin intermediul câtorva ecrane alb-negru din laboratorul său. El cunoaște tot ce e de cunoscut în domeniul neurofiziologiei despre sistemul ocular al omului. În continuare se presupune că această persoană obține un ecran color. Nu este evident că ea învață acum ceva nou, ceva ce nu știa încă, și anume cum arată obiectele colorate? Nu cumva materialiștii omit acest lucru?

În replică la aceste trei obiecții, materialiștii încearcă să submineze premisele obiecțiilor, care conțin presupoziții referitoare la caracteristicile esențiale ale experienței și conștiinței. Altfel spus, nu este vorba de tipuri diferite de observație (subiectiv *versus* obiectiv), ci de diferite aptitudini de discriminare. În primul tip de informație, o caracteristică este cunoscută pe baza cunoașterii propoziționale; în al doilea tip de informație, o caracteristică este cunoscută pe baza stărilor senzoriale. Așadar, nu este vorba de tipuri diferite de obiecte, ci de tipuri diferite de reprezentare a obiectelor[40].

Demersul lui William Lycan[41] constituie una dintre puținele, dacă nu singura, polemică care contracarează toate variantele obiecțiilor aduse poziției materialiste.

3. O analiză strict cauzală nu poate explica intenționalitatea, caracterizată prin numeroase stări mentale. Pentru a explica această obiecție, trebuie amintite câteva dintre rezultatele la care s-a ajuns în anii '50 și '60, când se căuta un criteriu pentru definirea proceselor mentale[42].

Gândurile, opiniile și dorințele (numite generic stări intenționale) posedă un conținut. Acest lucru se oglindește în faptul că verbele ce denumesc atitudini (a aștepta, a spera, a se speria, a se îndoi, a-și aminti etc.) apar împreună cu un obiect gramatical, în cadrul unor propoziții nominale, așadar expresii lingvistice de forma „*că* p" (unde „p" ține locul unei propoziții): „Peter crede că Parisul este capitala Franței."; „Peter se îndoiește că îi va fi plătită asigurarea pe viață". Propoziția inclusă în subordonată introdusă de *ca* redă conținutul respectivei atitudini. Atitudinile de același tip (dorință, așteptare etc.) se disting între ele prin conținutul lor. Tipul de atitudine împreună specificat în subordonată introdusă de *că* definesc o atitudine (o stare intențională).

Demn de remarcat este faptul că atitudinile par a fi, de fapt, relații între persoane (obiecte concrete) și stări de lucruri sau, cum sunt denumite de obicei în filosofia anglo-saxonă, propoziții (obiecte abstracte). Sintagma consacrată de Bertrand Russell pentru a desemna aceste atitudini este cea de *atitudini propoziționale* (*propositional atitudes*)[43].

Însă, spre deosebire de raporturile fizice (mai greu decât; a sprijini ceva; a se afla între), relaționările desemnate prin verbele de atitudine nu depind de faptul dacă al doilea membru al relației există, altfel spus dacă starea de lucruri desemnată în subordonată există efectiv. Sau, pentru a ne exprima în limbajul filosofiei tradiționale, mintea se poate orienta spre obiecte și stări de lucruri care nu există. Franz Brentano a numit această caracteristică a stărilor mentale *intenționalitatea* acestora și a văzut în ea trăsătura definitorie a fenomenelor mentale sau psihologice[44]. Propozițiile vor avea deci proprietatea logică de a descrie atitudini. Din faptul că Peter crede că există cel mai mare număr prim comun nu rezultă că acest număr prim comun există efectiv. Adevărul sau falsitatea propoziției este independentă de adevărul sau falsitatea propoziției incluse ea. De asemenea, mai trebuie amintită o altă particularitate a propozițiilor: Dacă Peter crede că Parisul este capitala Franței și dacă Parisul este cel mai mare oraș așezat pe Sena, nu trebuie dedus de aici că Peter crede că cel mai mare oraș pe Sena este capitala Franței. Se poate ca Peter să considere, în mod eronat, că cel mai mare oraș pe Sena este un oraș diferit de Paris. Sau, pentru a generaliza: valoarea de adevăr a unei propoziții, care reprezintă atitudinea unei persoane, nu se păstrează necondiționat atunci când în propoziția introdusă de *că...* sunt înlocuite între ele expresii cu aceeași referință. Dimpotrivă, dacă cineva susține că „Peter călătorește la Paris", valoarea de adevăr a acestei propoziții nu se schimbă cu nimic dacă expresia „la Paris" este înlocuită cu „în cel mai mare oraș de pe Sena". Singura modificare prezentă aici este doar utilizarea unei expresii care desemnează același obiect ca și expresia înlocuită. Însă în cazul atribuirilor de atitudini, este utilizată aceeași expresie pe care persoana în discuție o „are în minte". De aceasta depinde atât fapta, cât și intenția persoanei: Oedip voia să se căsătorească cu Iocasta. Iocasta era mama sa. Totuși este fals să susținem că Oedip avea intenția să se căsătorească cu mama sa. Dacă Oedip ar fi știut că Iocasta este mama sa, nu ar mai fi vrut să se căsătorească cu ea. Spre deosebire de raporturile dintre obiectele fizice, fiecare descriere obiectuală a atitudinii, diferită în ce privește sensul (intensiunea), dând naștere unei noi atitudini: intenția lui Oedip de a se căsători cu Iocasta este diferită de intenția de a se căsători cu mama sa.

Ansamblul acestor proprietăți ale propozițiilor care reprezintă niște atitudini este numit „intensionalitate" (Chisholm 1957). Coroborând proprietățile mai sus descrise, ajungem la următoarea teză: Verbele intenționale generează contexte intensionale.

Obiecția amintită la început exprimă îndoiala cu privire la faptul că o analiză pur cauzală (generalizat: pur materială) poate să arate cum stările intenționale pot fi stări cu sens sau să explice caracteristicile semantice ale acestora (referință, semnificație, adevăr/fals). Aceasta este întrebarea care domină, încă din a doua jumătate a anilor '70, dezbaterile din filosofia mentalului[45].

Funcționalismul

În anii '60, filosofii americani Hilary Putnam și Jerry A. Fodor (care este și psiholog) dezvoltă alte obiecții referitoare la teoria identității. În același timp, ei propun o nouă teorie referitoare la natura stărilor mentale, care ține cont de obiecțiile anterior formulate la adresa teoriei identității[46].

Teoria identității pune semnul egal între tipurile de stări mentale și tipurile de stări cerebrale, definite fizicalist. Adeptul teoriei identității se limitează, prin aceasta, la teza potrivit căreia un anume tip de stări mentale, de exemplu: „a avea dureri" sau „a avea o anumită convingere", se realizează în aceeași structură neuronală. Acest lucru este puțin plauzibil din punct de vedere empiric: creierul are, printre altele, capacitatea de a compensa leziunile parțiale și astfel, neajunsurile ce decurg de aici, prin faptul că funcțiunile respective sunt preluate de alte părți ale sale. În afară de aceasta, este plauzibil ca două ființe să fie foarte asemănătoare din punct de vedere psihologic, dar să fie constituite din materii diferite: de exemplu, ne putem imagina o ființă biologică și una electronică care ar percepe aceeași realitate[47] și ar împărtăși aceleași convingeri, dorințe și așteptări.

Fodor încearcă să consolideze poziția schițată de obiecțiile de mai sus. El susține că adeptul teoriei identității se așteaptă ca identitatea avută în vedere de el să îndeplinească următoarele condiții: Fiecărui predicat psihologic al unui anumit tip de stare psihologică îi corespunde un predicat neurofiziologic al unui tip de stare cerebrală, astfel încât cineva se află într-o stare psihologică de tipul M atunci când se află într-o stare neurală de tip N. Faptul că aceste predicate sunt coextensive, este o lege. În plus, pentru fiecare lege psihologică există o lege neurofiziologică corespunzătoare. Prin aceasta sunt îndeplinite condițiile clasice[48] ale posibilității de reducție a unei științe (psihologia) la altă știință (neurofiziologia). Astfel este realizată acea reducție ontologică vizată de reprezentanții teoriei identității: proprietățile și obiectele mentale nu sunt altceva decât proprietăți și obiecte fizio-chimice.

Prin aceasta, materialismul și-ar găsi justificarea. Potrivit lui Fodor, coextensivitatea unui predicat psihologic cu unul neurofiziologic este, în cel mai bun caz, o întâmplare, însă niciodată o lege. Justificarea s-ar găsi în faptul că predicatele unei discipline științifice oferă taxinomia domeniu obiectual, care era asigurată până acum de teoriile, generalizările și explicațiile fenomenelor din acest domeniu. A te aștepta ca taxonomiile elaborate în diferite discipline, după metoda adepților teoriei identității, să corespundă între ele ar fi o atitudine neîntemeiată. Ceea ce apare psihologilor drept o diviziune naturală a propriului domeniu obiectual nu trebuie să corespundă cu ceea ce apare neurobiologilor drept diviziune naturală a propriului domeniu. Acest lucru nu exclude însă situația în care o stare mentală singulară (engl.: *token* - instanță) și o stare cerebrală singulară (*token*) pot să fie identice (*token identity*). Astfel, fiecare șah-mat este, de exemplu, identic cu o anumită dispunere a pieselor pe tabla de joc, fără ca, prin aceasta, matului, ca poziție finală în jocul de șah (spre deosebire de pat), să-i corespundă un anumit tip de dispunere a pieselor pe tabla de joc.

Primul reprezentant al tezei funcționaliste este Putnam (1960). El încorporează în teza sa o idee larg îmbrățișată încă din anii '50, și anume aceea a mecanismelor capabile să manipuleze și să propage informația, ca model al minții umane[49]. El propune ca stările mentale să fie înțelese prin analogie cu stările logice ale mașinii Turing.

În lucrarea sa, *On Computable Numbers, with an Application to The Entscheidungsproblem* (1936), matematicianul englez Alan Turing a introdus, pentru o mai clară determinare a conceptului de calculabilitate a unei funcții, ideea de mașină logică, ce a fost numită mai târziu *mașina Turing.* Mașina Turing este un model matematic al unei mașini de calcul, prin intermediul căreia conceptul de calcul al unei funcții poate fi definit foarte riguros. O funcție f(x) este calculabilă prin intermediul acestui model, atunci când cineva poate specifica o mașină Turing, care, pentru un argument dat x, poate calcula valoarea funcției f(x) într-un număr finit de pași. O mașină Turing se prezintă astfel: are o bandă foarte lungă, împărțită în patru sectoare egale, iar fiecare dintre acestea conțin sau nu conțin un simbol. Mașina poate face următoarele operații: poate sări, pe rând, de la un sector al benzii la celălalt; poate stabili, cu ajutorul unui cap de citit, dacă în sectorul (câmpul de lucru) deasupra căruia se află, se găsește un simbol, iar în cazul în care se găsește, care anume; poate șterge simbolul și poate scrie altul în locul acestuia. De asemenea, mașina se poate opri. Atunci când calculează o anumită funcție, pasul mașinii Turing este determinat de cartela (programul) mașinii. Aceasta

(acesta) stabilește operațiile pe care mașina le face atunci când se găsește în cutare sau cutare stare logică și când citește în câmpul de lucru cutare sau cutare simbol și precizează, de asemenea, celelalte stări logice în care trece, în urma unui set de operații pe care le-a îndeplinit. Prin urmare, tipul unei stări logice a mașinii Turing este definit funcțional, adică prin rolul pe care această stare o joacă în operațiile pe care le face mașina. Este evident că mașinile construite diferit din punct de vedere fizic pot fi descrise prin intermediul aceleiași cartele (program). Două mașini de adunat pot realiza aceeași mașină Turing sau același program, una fiind realizată din tuburi, iar alta din microprocesoare. Cu ajutorul conceptelor de cartelă și program („*software*") se descoperă un nivel al discursului care permite specificarea riguroasă a stărilor mașinilor, fără a fi necesară specificarea unui detaliu de ordin fizic al mașinii („*hardware*").

Propunerea lui Putnam pornește de la următoarea teză: pentru fiecare sistem psihologic există o descriere corespunzătoare prin intermediul unei cartele, astfel încât există o corespondență univocă între tipurile de stări ale cartelelor mașinii și tipurile de stări psihologice, în care se poate afla sistemul. Prin urmare, stările psihologice pot fi identificate cu stări funcționale ale sistemului, pentru care cartela mașinii furnizează descrierea corespunzătoare. Prin intermediul acestor cartele, stările psihologice sunt definite în întregime funcțional.

Astfel, Putnam a reușit să formuleze condițiile de identitate pentru stările psihologice, care nu pun un accent prea puternic nici pe structura materială (teoria identității tipurilor), nici pe comportamentul unui sistem psihologic (behaviorism). În același timp, funcționalismul mașinii Turing păstrează mult dorita apropiere cu materialismul, în măsura în care orice funcție care poate fi calculată cu ajutorul acestei mașini poate fi realizată mecanic.

Funcționalismul ortodox contemporan[50], rezultat al dezvoltărilor din ultimele două decenii, nu a mers în direcția trasată de Putnam. Motivul îl constituie tocmai caracteristicile mașinii Turing, care îi limitează drastic posibilitatea de a funcționa ca model al sistemelor psihologice[51].

Fodor pledează pentru un concept lărgit al funcționalismului[52]: ceea ce face ca o stare a unei ființe vii sau a unui sistem să fie o anumită stare mentală de un anumit tip sunt relațiile cauzale în care această stare intră: influențele („*inputs*") mediului înconjurător (1) asupra ființei vii sau sistemului, (2) asupra altor stări mentale sau (3) asupra comportamentului („*output*") ființei vii sau sistemului, pe scurt: rolul funcțional pe care îl joacă această stare în controlul comportamentului ființei vii sau al sistemului. O

stare a unei ființe vii este, de exemplu, o durere, produsă de o leziune și care produce, la rândul ei, suspinul, plânsetul sau alte manifestări ale durerii. O stare personală este, de exemplu, o dorință stârnită de anumite lipsuri, care duce la elaborarea unui plan de acțiune și, în cele din urmă, la realizarea respectivei acțiuni. Astfel, rolul cauzal sau funcțional[53] pe care această stare îl joacă stabilește tipul de stare mentală căruia îi aparține. Deoarece diferitele substraturi materiale pot avea roluri diferite, ele sunt irelevante atunci când se vrea specificarea naturii stărilor mentale. Potrivit lui Fodor, stabilirea formei canonice a caracterizărilor funcționale ale stărilor psihologice constituie sarcina construcției teoretice în cadrul științelor cognitive. Aceasta constă în căutarea acelei taxonomii a domeniului obiectual care poate furniza cât mai multe generalizări și explicații corecte cu putință[54].

Pornind de la behaviorism și teoria identității, funcționalismul reușește să profite de punctele tari ale predecesorilor săi, evitând în același timp punctele slabe.

Funcționalismul are în comun cu behaviorismul caracterizarea relațională a stărilor mentale. El se deosebește însă de behaviorism prin aceea că propria caracterizare relațională a unui tip de stare mentală face referire la alte tipuri de stări mentale, altfel spus nu întreține speranța că astfel de referiri pot fi eliminate de dragul unor predicate fizicaliste sau behavioriste. Motivul acestei atitudini a fost explicat de către criticii behaviorismului[55]: comportamentul unei persoane se constituie doar o dată cu asumarea constituției mentale a acestei persoane, și anume a dorințelor și convingerilor sale. Comportamentul privit izolat este compatibil cu stări mentale cu totul diferite. Dacă vedem că cineva pleacă de acasă cu o umbrelă în mână, aceasta nu înseamnă neapărat că măsura lui de precauție vizează ploaia. Abia o dată cu asumpția că el se așteaptă să plouă, poate fi înțeles comportamentul său ca expresie a dorinței de nu se uda. Astfel, lucrul dorit, gândit sau așteptat de o anumită persoană este determinat de un număr impresionant de alte stări mentale proprii și nu de influențe ale și reacții la mediul înconjurător.

Funcționalismul are în comun cu teoria identității faptul că recunoaște relevanța cauzală a stărilor interne. Cu toate acestea, funcționalismul respinge faptul că substanța sau materialul din care sunt constituite stările mentale ar juca vreun rol în determinarea tipului acestor stări mentale. Prin urmare, funcționalismul adoptă o atitudine neutră față de materialul în care se realizează un sistem psihologic: el nu vorbește despre o anumită expresie materială în cadrul căreia se realizează stările mentale caracterizate din punct de vedere funcțional.

Aşa cum s-a indicat mai sus, furnizarea unor caracterizări precise ale stărilor funcţionale cade în sarcina ştiinţelor cognitive. Acest demers se concretizează în cadrul analizelor funcţionale ale aptitudinilor psihologice. Ideea de bază[56] a acestor analize face şi mai evidente cadrele soluţionării problemei minte-corp, aşa cum a fost ea propusă de funcţionalism: (1) fiecărei aptitudini psihologice (percepţie, învăţare, amintire, reflecţie, vorbire etc.) îi corespunde o analiză funcţională, care descompune această aptitudine într-un şir de aptitudini mult mai simple, nepersonale şi, în cele din urmă, nonpsihologice, a căror interacţiune organizată, „planificată” stă la baza exercitării aptitudinilor psihologice[57]. (2) Fiecare analiză de acest tip poate fi scrisă sub forma unui program de computer. (3) Fiecare program de acest tip poate fi realizat mecanic. Prin aceasta se demonstrează că, în principiu, materia complex organizată este o bază suficientă pentru aptitudinile psihologice şi stările mentale.

Ideea (1) conţine presupoziţia potrivit căreia creierul ascunde o ierarhie a procesorilor neuronali care operează cu reprezentări. Bineînţeles, aceşti procesori pot reacţiona doar la caracteristicile fizice ale reprezentărilor[58]. Totuşi, reprezentările posedă şi o semnificaţie. Dar procesorii mai sus-postulaţi nu înţeleg semnificaţia acestor reprezentări, ci le manipulează doar pe baza caracteristicilor lor fizice. Aceşti procesori realizează mai multe operaţii: compară reprezentări, caută în listele de reprezentări, transformă reprezentările în diferite moduri. În modelele pe care reprezentanţii psihologiei cognitive le consideră aptitudini psihologice, aceşti procesori sunt numiţi „cutii negre” (*black boxes*) sau „homunculuşi”. Un model al unei astfel de aptitudini psihologice este constituit dintr-o reţea organizată de homunculuşi, a căror interacţiune constă în schimbul, verificarea şi alterarea reprezentărilor (informaţiilor) (cf. (2)). Fiecare homunculus este locţiitor al unei alte reţele de homunculuşi mai simpli. Astfel, se presupune ca la baza acestei ierarhii se află procesori ale căror operaţii pot fi clarificate neurofiziologic (cf. (3)).

Teza (1) este responsabilă pentru caracterul empiric al funcţionalismului: viabilitatea funcţionalismului este legată, prin intermediul tezei (1), de succesul sau insuccesul programului de cercetare, care, sub titlul de *ştiinţă cognitivă*[59] (*cognitive science*) promite, încă de la începutul anilor ‘60, integrarea psihologiei, lingvisticii, inteligenţei artificiale şi neurobiologiei într-o ştiinţă unică despre mintea şi creierul uman. Pe de altă parte, atractivitatea funcţionalismului este justificată tocmai prin faptul că este „ideologia” care răspunde aşteptărilor acestui program de cercetare. Funcţionalismul

lămurește bazele conceptuale ale teoriilor care proiectează, la un nivel relativ abstract, modele pentru aptitudinile psihologice.

Tezele (2) și (3) exprimă convingerea că mecanismele care stau la baza interacțiunii orchestrate dintre homunculuși pot fi prezentate ca manipulări de simboluri. Teza (3) are grijă ca analiza aptitudinilor psihologice să nu utilizeze alte aptitudini psihologice, care să rămână, în final, neanalizate. Prin aceasta sunt evitate falsele explicații, regresul la infinit etc. O analiză a aptitudinilor psihologice care poate fi prezentată sub forma unui program de computer constituie o condiție suficientă pentru afirmația că aceste aptitudini nu au un statut ontologic superior materiei complex organizate. Această concepție vine în sprijinul convingerii materialiste, potrivit căreia creierul este identic cu mintea.

Dar cum poate funcționalismul să depășească dificultățile mai sus-amintite, și anume problema calității și cea a conținutului stărilor intenționale? Cum pot stările cerebrale, considerate purtători ai rolurilor funcționale, să posede caracteristicile pe care noi le găsim la ambele grupuri tipice fenomenelor mentale, și anume percepțiile, pe de o parte, și stările intenționale, pe de altă parte? Funcționaliștii se concentrează asupra celei de-a doua probleme. Înainte de a prezenta cele mai noi contribuții în domeniu, vom discuta în detaliu tema naturii identității dintre domeniul mental și cel fizic din perspectiva lucrărilor filosofilor americani Donald Davidson și Jaegwon Kim[60].

Funcționaliștii sunt materialiști, deoarece cred că purtătorii rolurilor funcționale sunt entități fizice. Teza identității reprezentată de funcționaliști afirmă că fiecare fenomen mental singular este identic cu un fenomen descriptibil din punctul de vedre fizicalist (identitatea dintre instanțe). Ceea ce motivează această teză este dorința de a face posibil (spre deosebire de identitatea dintre tipuri) ca unul și același tip de stări mentale să poată fi realizat în stări fizice diferite. Un adept al fizicalismului va considera drept un punct slab faptul că această teză face posibil faptul că două sisteme să poată avea aceleași caracteristici fizice, dar să posede, concomitent, caracteristici mentale diferite. A lăsa deschisă această posibilitate înseamnă a încălca un principiu metafizic, coroborat cu o convingere fizicalistă, și anume: o dată determinate caracteristicile fizice ale unui sistem, sunt determinate și caracteristicile chimice, biologice și psihologice ale sistemului[61]. Constituția fizică a lumii determină toate celelalte caracteristici pe care le putem remarca accidental în cadrul ei. Fizicaliștii care nu împărtășesc teza identității dintre tipuri, cred că identitatea dintre instanțe, dintre mental și fizical, îndeplinește o condiție suplimentară, pentru care în literatura de specialitate s-a încetățenit

termenul *survenire*: caracteristicile mentale ale sistemului sunt stabilite o dată ce sunt stabilite cele fizice. De aceea, caracteristicile mentale nu se pot schimba o modificare prealabilă a caracteristicilor fizice ale sistemului. În plus, când două sisteme au toate caracteristicile fizice identice, înseamnă că toate caracteristicile lor mentale vor identice. Invers, dacă două sisteme au toate caracteristicile mentale identice, de aici nu decurge că vor avea toate caracteristicile fizice identice[62].

Survenirea desemnează, prin urmare, o relație asimetrică: fizicul determină mentalul, fără ca fenomenele mentale să poată fi reduse la cele fizice. Conceptul de survenire a fost introdus de către Davidson în cartea sa *Mental Events* (1970)[63]. În această lucrare, Davidson prezintă un argument ingenios pentru identitatea instanțelor, referindu-se la relația de survenire. Structura argumentării este în linii mari următoarea: nu există legi psihofizice, dar există judecăți cauzale psihofizice adevărate, în care se afirmă că un fenomen mental este cauza unui fenomen fizic sau că un fenomen fizic este cauza unui fenomen mental. Dacă fenomenele interacționează cauzal, atunci ele posedă descrieri referitoare al anumite legi. În afară de aceasta, fenomenele instanțiază legi doar în descrierile fizice. Prin urmare, Davidson se crede îndreptățit să concluzioneze că fenomenele mentale sunt identice cu fenomene fizice.

Pe baza premiselor inițiale, Davidson își intitulează poziția drept monism anomal[64].

Stări intenționale: dezvoltările din anii '70 și '80

Stările intenționale au următoarele două caracteristici: (1) ele joacă în gândire și reflecție un rol cauzal: ele cauzează, la rândul lor, alte stări mentale și acțiuni.(2) Ele au caracteristici semantice, au conținut, exprimă propoziții. Întrebarea care se ridică aici privește teoria care ar putea explica cum este posibil ca stările intenționale să fie eficiente cauzal și să poată fi, deopotrivă, caracterizate din punct de vedere semantic. Se pare că suntem prizonierii următoarei dileme. Fie putem să specificăm (ca în cazul computerului) mecanismele care mediază cauzal între stările sistemelor, pe care le putem interpreta semantic, dar care nu au nici o semnificație pentru sistemul însuși; în acest caz nu putem vorbi despre o minte autentică (sisteme inteligente intenționale). Fie avem de-a face (cum se întâmplă de fapt) cu minți autentice

(sisteme intenționale inteligente), dar nu știm cum mașinăria biologică poate să facă posibile stările intenționale autentice[65].

Funcționalismul promite o soluție, prin aceea că presupune un nivel al prelucrării informației care integrează „cumva” elementele cauzale și cele semantice. Cel mai vehement critic al acestei încercări este John Searle[66]. El susține că nu există nici un nivel explicativ intermediar între psihologia populară, pe de o parte, și neurobiologie, pe de altă parte. Un discurs despre procesele cognitive impersonale este complet lipsit de sens. Searle respinge ideea după care, dacă un program de computer, care conține analiza funcțională a unei atitudini psihologice, ar fi instalat pe o mașină de calcul, atunci această mașină ar poseda aptitudinea psihologică respectivă și că analiza funcțională aflată la baza programului ar putea explica pe ce se bazează această aptitudine. Searle își ilustrează critica cu ajutorul exemplului referitor la înțelegerea limbajului. Ceea ce fac funcționaliștii este asemănător cu următorul scenariu: sunt închis într-un spațiu care are un loc de intrare (*input*) și unul de ieșire (*output*). Prin *input* mi se introduc în spațiul închis caractere chinezești, iar eu trebuie să scot prin *output* caractere chinezești. Deoarece nu știu chineză, o carte de reguli în limba maternă îmi va indica ce caractere chinezești trebuie să scot prin *output*, în funcție de cele introduse prin *input*. Pot recunoaște forma fiecărui caracter și le pot selecta. Prin urmare, reacționez la caractere ca un computer, și anume fără să înțeleg semnificația lor. Regulile sunt astfel făcute încât chinezii care stau în afara acestui spațiu au impresia că ar purta o discuție normală cu cineva care știe chineză. Simbolurile scoase afară din cameră cu ajutorul regulilor sunt pentru chinezi posibile răspunsuri la întrebări, remarci inteligente la propriile lor remarci, întrebări cu sens, comentarii la adresa discursului lor etc. Totuși, este limpede că nici eu și nici o altă componentă a sistemului de simulare a limbii chineze nu înțelege cu adevărat chineza. În concluzie, imitarea sau simularea cu succes a unei aptitudini psihologice nu este o condiție necesară pentru ca mașina care simulează această aptitudine psihologică să o aibă efectiv și nici pentru o explicație a acestei aptitudini psihologice.

Experimentul lui Searle a trezit interesul multor filosofi, dar nici unul dintre aceștia nu a urmat poziția sa. Pe de o parte, Searle susține că fenomenele mentale trebuie studiate la fel ca și celelalte fenomene biologice[67], iar pe de altă parte, afirmă că fenomenele mentale trebuie studiate în primul rând din perspectiva persoanei întâi[68], o metodologie neobișnuită pentru studiul fenomenelor biologice. În plus, dacă vom considera că între psihologia populară și biologie nu există nici un nivel explicativ mijlocitor, atunci putem afirma,

referitor la fiecare aptitudine psihologică (fără a avea, însă, pretenția că oferim o informație autentică): ea este realizată într-un anumit mod de creier. Dacă este necesar să spunem mai mult despre o astfel de aptitudine, atunci singurul lucru care trebuie spus se referă la modul în care creierul produce această aptitudine. Pe lângă aceasta, creierul este localizat într-o persoană determinată, dar nu înțelege de fapt informațiile introduse prin intermediul organelor de simț. Creierul este o mașină pur sintactică. Astfel, singura cale de ieșire care ne mai rămâne este cea schițată mai sus, aleasă de *științele cognitive*: pornind de la cât mai multe presupoziții realiste, trebuie să identificăm procesele cognitive impersonale, care, luate împreună, fac posibil tipul de comportament în care noi recunoaștem, în calitate de observatori, manifestările aptitudinilor psihologice corespunzătoare.

Spre deosebire de Searle, Fodor dezvoltă o *teorie reprezentațională a minții*, ca o continuare firească a funcționalismului, încercând să răspundă la întrebarea: Cum se poate explica faptul că rolul cauzal al stărilor intenționale determină semnificația acestora[69]?

Fodor își începe demersul prin introducerea următoarei convenții: a te afla într-o anumită stare intențională înseamnă a te afla într-o anumită relație cu o anumită reprezentare mentală. De exemplu, dacă Peter crede că Parisul este capitala Franței, atunci el se află într-o relație, tipică pentru tipul de atitudine numit „convingere", cu o formulă internă, care are aceeași semnificație ca propoziția din germană „Paris ist die Hauptstadt Frankreichs" sau propoziția din franceză „Paris est la capitale de la France". Această formulă internă este o expresie a limbajului minții (*lingua mentis*). Creierul are un anumit cod cerebral (codul-limbaj) care este încorporat direct în *hardware*-ul neuronal. Gândurile sunt ocurențe de formule ale acestui cod. La fel ca limbajele naturale, aceste formule ce alcătuiesc *lingua mentis* posedă caracteristici sintactice, prin urmare fizice (de exemplu o formă). Acest fapt explică de ce acestea pot intra în interacțiuni cauzale (caracteristica (1)). Aceste simboluri ale *lingua mentis* posedă, deopotrivă, caracteristici semantice (2). Astfel se explică de ce interacțiunea lor cauzală reprezintă un model rațional caracteristic gândirii, reflecției și actului decizional.

Pentru a explica faptul că relațiile cauzale dintre simboluri (înțelese ca structuri sintactice) păstrează relațiile semantice, raționale dintre simboluri (înțelese ca structuri semantice), Fodor utilizează ideea teoriei calculului, mai sus-schițată: computerele sunt astfel construite, încât anumite secvențe ale stărilor interne reprezintă, atunci când aceste stări sunt interpretate în mod adecvat, calcule sau pași în cadrul soluționării unei probleme sau

îndeplinirii unei sarcini. În mod analog, dată fiind o anumită interpretare, secvențele explicabile din punct de vedere neurobiologic se vădesc a fi calculul, reflecția, învățarea, amintirea, formarea unei opinii etc.

Deoarece mediul gândirii noastre este, potrivit acestei teorii, un limbaj, Fodor interpretează reprezentările mentale prin analogie cu propozițiile limbajului natural, prin urmare ca structuri ale căror caracteristici semantice sunt determinate de (a) caracteristicile semantice ale componentelor care le constituie și de (b) modul în care aceste componenete se îmbină (structura) pentru a forma unități mai mari.[70]

În afară de aceasta, caracteristicile semantice ale reprezentărilor mentale determină caracteristicile intenționale și intensionale ale atitudinilor noastre (de exemplu relatările noastre despre acestea), altfel spus caracteristicile pe care noi le descoperim în structurile ce apar în subordonată introdusă de *că*.... Caracteristicile semantice ale expresiilor limbajelor naturale sunt determinate de faptul că ele exprimă gânduri. Cu aceasta, Fodor se găsește în fața dificultății de a arăta modul în care „natura însăși" determină interpretarea formulelor limbajului minții[71]. Spre deosebire de calculator, noi nu putem fi interpreții limbajului minții, deoarece s-ar ajunge, în mod evident, la un cerc vicios. Iar deoarece caracteristicile semantice ale expresiilor limbajelor naturale sunt moșteniri ale caracteristicilor semantice ale atitudinilor (care moștenesc, la rândul lor, caracteristicile reprezentările mentale), Fodor nu poate să explice caracteristicile semantice ale formulelor limbajului minții drept rezultat al unui anumit tip de interiorizare a unui limbaj natural[72]. Intenționalitatea reprezentărilor mentale nu este derivată din ceva anume, ci este, într-un anumit sens, originară.

În ciuda cestei dificultăți, Fodor consideră promițătoare ipoteza limbajului minții. Motivele încrederii sale sunt următoarele: Teoria reprezentării este singura care explică de ce stările intenționale posedă caracteristicile (1) și (2), mai sus-amintite. În plus, ea explică existența analogiilor structurale dintre minte și limbaj. Un sistem lingvistic analog al reprezentărilor interne ar avea tocmai acele caracteristici (generativitate, sistematicitate, productivitate), care ar ajuta la explicarea aptitudinii umane de a construi, a înțelege și a comunica, la infinit, gânduri noi. În afară de aceasta, Fodor găsește în teoria sa un loc și pentru reprezentările mentale (care astăzi sunt postulate și de psihologia cognitivă)[73].

Problema semanticii reprezentărilor mentale rămâne nerezolvată. Fodor îi consacră o carte întreagă[74], în care critică modelele de soluționare[75] propuse până atunci și propune propriul său model. Toate aceste modele pornesc de

la aceeaşi idee de bază, şi anume aceea că tocmai existenţa unei relaţii cauzale existente între ocurenţa numitor caracteristici (ceva roşu) în mediul înconjurător şi ocurenţa structurilor neuronale este aceea care face ca ultimul tip de ocurenţă să fie o reprezentare mentală cu un anumit conţinut („Acest lucru este ceva roşu"). Dezvoltarea acestei idei de bază conduce, la fiecare autor, la anumite dificultăţi; vom aminti aici doar trei dintre acestea. Prima întrebare care se ridică este: Care este secvenţa dintr-un lanţ cauzal, care conduce la o anumită reprezentare, care determină conţinutul acelei reprezentări? În al doilea rând: Cum se explică aptitudinea de a reflecta asupra lucrurilor cu care noi nu ne aflăm într-o relaţie cauzală (numere, lucruri abstracte, posibile, care nu au caracter prezent)? În al treilea rând, dacă premisele cauzale ale apariţiei unei reprezentări determină, deopotrivă, conţinutul reprezentărilor, atunci nu se poate ajunge niciodată la o reprezentare falsă. Este de ajuns ca ea să apară, ca să fie şi corectă. Cu toate acestea, există reprezentări false[76].

Daniel Dennett urmează o cu totul altă linie în încercarea de a rezolva această problemă[77]. El contestă presupoziţia lui Fodor, potrivit căreia expresiile intenţionale desemnează efectiv stări personale efective. Astfel, Dennett contestă şi proprietatea (1) a acestora de a fi eficiente cauzal. Prin urmare, el nu are nevoie de nici o *„representative theory of mind"*.

Dennett îşi începe argumentaţia distingând trei atitudini, pe baza cărora putem explica şi prevedea comportamentul obiectelor. El ilustrează acest comportament cu ajutorul exemplului unui computer care joacă şah. De pe o poziţie fizicalistă (*„physical stance"*), noi explicăm şi facem predicţii referitoare la comportamentul maşinii prin specificarea tuturor parametrilor fizici relevanţi (materiale, energii) şi a tuturor legilor naturale care intră în joc. De pe o poziţie funcţionalistă (*„design stance"*), noi explicăm şi facem predicţii referitoare la comportamentul maşinii cu ajutorul programului, mai exact urmărim instrucţiunile şi asumăm că maşina va funcţiona conform programului (sau, în cazul maşinilor, ceasurilor, conform structurii maşinii). De pe o poziţie intenţională (*„intentional stance"*), noi explicăm şi facem predicţii prin intermediul caracterizării psihologice. Noi atribuim maşinii dorinţa de a dobândi capacitatea de a se informa asupra stadiului în care a ajuns jocul şi, ţinând cont de aceste informaţii şi de regulile jocului, de a reflecta la o mutare care să o aducă cu un pas mai aproape de scopul ei (câştigarea jocului). În cazul concret al mutării se va reflecta la mutarea pe care ar face-o maşina, altfel spus se va reflecta referitor la cea mai bună mutare din punctul de vedere al maşinii.

Dennett numește *sistem intențional* ființa sau sistemul al cărui comportament poate fi explicat și anticipat cu succes cu ajutorul strategiei intenționale. Alegerea uneia dintre aceste poziții depinde, pe de o parte, de interesele pe care le are cineva, altfel spus depinde de ceea ce acesta ar putea descoperi, iar pe de altă parte depinde de modelele comportamentale față de care se confruntă ființa sau sistemul. Ființele inteligente, de exemplu, au anumite moduri de a se comporta care nu pot fi explicate de pe poziții fizicaliste. La fel, fiecare mișcare a corpurilor poate fi elucidată de pe poziții fizicaliste, dar coerența rațională, vădită în modurile comportamentale umane, nu este nici de domeniul evidenței și nici nu poate explicată de pe o astfel de poziție. Astfel de modele pot fi descrise doar de explicațiile intenționale.

Să precizăm mai clar aceste modele explicative. Paradigma explicativă funcțională conține premisa de optimalitate, altfel spus mașina este construită astfel încât poate să-și îndeplinească misiunea în condițiile date și funcționează efectiv potrivit acestui principiu. Paradigma explicativă intențională conține o presupoziție asemănătoare: ființa intențională este rațională, adică își fixează scopurile pe care ar trebui să și le fixeze în acord cu propria constituție și cu poziția pe care o ocupă în cadrul lumii. În mod analog, ea împărtășește opiniile pe care ar trebui să le împărtășească și judecă corect. Totuși, paradigma explicativă intențională nu dă seama de cazul comportamentului irațional și nici de cel al afectării judecății raționale. În ce privește paradigma explicativă cauzală fizicală, se poate afirma că, într-un anume sens, explicațiile ficaliste sunt de bază. Altfel spus, doar explicațiile fizicaliste specifică mecanismele și procesele ce stau la baza comportamentului. Doar o explicație fizicalistă ne poate oferi o informație reală referitoare la factorii relevanți din punct de vedere cauzal ai apariției comportamentului, care poate fi, la rândul său, în funcție de interese și de complexitate, elucidat fie cauzal, fie intențional.

Dennett susține același lucru și în cazul stărilor intenționale. Opinia împărtășită de modul cotidian de interpretare a acțiunilor, potrivit căruia stările intenționale ar fi cauze ale unor alte stări mentale și acțiuni, este o iluzie[78]. Caracterizările psihologice și explicațiile acțiunilor produse pe baza acestora sunt manipulări în cadrul unui calcul interpretativ, pur euristic, abstract-raționalist, și nu descrieri naturaliste ale stărilor și proceselor, care sunt prezente literalmente în sisteme. Teoria sistemelor intenționale explică și susține aplicarea acestui calcul interpretativ, care trebuie înțeles instrumental.

Dennett afirmă că dacă persoanele sau alte ființe și sisteme sunt caracterizate prin atribuire de poziții, din acestea vor lipsi indiciile referitoare la

mecanismele şi procesele concrete. Referitor la sistemele care, din punct de vedere al structurii materiale şi al funcţionalităţii sunt diferite, se va afirma, în egală măsură: „S crede că p" sau „S doreşte q". Faptul că persoanele, animalele şi maşinile au mecanisme foarte diferite de control al comportamentului nu ne împiedică să le considerăm în aceeaşi măsură obiecte ale caracterizărilor noastre intenţionale. În mod evident, astfel de caracterizări sunt foarte abstracte, iar aceasta înseamnă că ele ignoră particularităţile structurilor materiale ale obiectelor. Astfel de caracterizări nu sunt descrieri cauzale directe ale unor segmente relevante ale obiectelor.

În sprijinul acestei teze, Dennett aduce argumentul după care, chiar şi o necunoaştere completă ale proceselor relevante cauzal pentru controlul comportamentului nu ne împiedică să dăm explicaţii intenţionale pentru comportamentul fiinţelor vii sau al sistemelor.

În cazul în care s-ar descoperi mai multe informaţii referitoare la factorii relevanţi din punct de vedere cauzal pentru comportament, acest fapt nu ar duce la o îmbunătăţire a clarificărilor intenţionale ale comportamentului, ci, dimpotrivă, la înlocuirea explicaţiilor intenţionale ale comportamentului cu cele „mecaniciste".

Deoarece explicarea acţiunilor nu se bazează pe nişte legi, este eronat să vedem în aceste explicaţii un tip special de explicaţii cauzale. Rolul explicativ al stărilor intenţionale este complet independent de legi. Atunci când, de exemplu, cineva spune: „El crede că autorul *Afinităţilor elective* este un mare scriitor", acea persoană descrie o parte a unei structuri raţionale, care, împreună cu o altă parte a acestei structuri (cum ar fi, de exemplu: „Aceeaşi persoană mai crede că Goethe este autorul *Afinităţilor elective*"), au rolul de a întemeia aşteptarea ca persoana respectivă să creadă, de asemenea, că Goethe este un mare scriitor. Ceea ce justifică în aceste conexiuni nu ţine de cunoaşterea cauzală, ci de înţelegerea faptului că între propoziţiile care exprimă anumite atitudini există relaţii semantice, logice, inductive, epistemice sau, în sens larg, relaţii raţionale. Caracterizările şi explicaţiile intenţionale descriu persoane, fiinţe vii şi sisteme, exprimând, implicit, setul de relaţii raţionale existente între ele şi aceasta complet independent de cunoaşterea răspunsului la întrebarea: Care este maşinăria ascunsă care produce comportamentul accesibil prin intermediul caracterizărilor şi explicaţiilor intenţionale?

Sarcina psihologiei subpersonale este tocmai de a dezvolta modele pentru procesele de prelucrare a informaţiei, procese care caracterizează conştiinţa noastră şi care nu sunt accesibile prin simpla exercitare a aptitu-

dinilor noastre psihologice. În sfârșit, astfel de modele trebuie să îndeplinească următoarea condiție: în creier trebuie să existe mecanisme care să implementeze procesele de prelucrare a informației postulate de aceste modele. Abia aici putem vorbi despre un punct de vedere realist referitor la constructele explicative.

În timp de Dennett consideră psihologia populară, ridicată la rangul de teorie a sistemelor intenționale, drept un instrument explicativ și de prognoză folositor, care îl constrânge pe cel ce îl aplică la acceptarea existenței persoanelor și a propozițiilor[79], P.S. și P.M. Churchland[80] readuc în discuție teza lui Sellars, potrivit căreia psihologia populară are statutul unei teorii empirice și că avantajele și dezavantajele acesteia trebuie întotdeauna testate. Astfel, în lumina datelor empirice obținute din acele discipline considerate relevante, P.S. și P.M. Churchland încearcă să răspundă la următoarele întrebări: (a) dacă predicatele identificate de psihologie desemnează, într-adevăr, obiecte reale și dacă putem considera, astfel, că psihologia populară este valoroasă din punct de vedere explicativ; (b) dacă ipoteza limbajului minții, susținută de funcționalism[81], aflat, la rândul lui, pe poziții destul de apropiate cu cele ale psihologiei populare, este plauzibilă. Răspunsurile pe care ei le găsesc la aceste întrebări sunt însă negative. În locul psihologiei populare, P.S. Churchland pledează pentru un alt tip de abordare, pe care el îl desemnează prin termenul „neurofilosofie”, și al cărui scop declarat este o evoluție concomitentă ale programelor de cercetare din cadrul neurobiologiei și psihologiei.

În ce privește întrebarea (a), este demn de remarcat că noi nu avem, totuși, pe baza psihologiei populare, nici cea mai mică idee despre ce anume se află la baza fenomenelor psihologice, atât de familiare nouă. Aptitudinea de a ne aminti figuri, de a învăța limbi străine, conștiința, atenția, aptitudinea de a citi, de a vedea, de a fi emoționat etc. ne sunt, pe de o parte, familiare, de la sine înțelese. Pe de altă parte, psihologia populară nu este în măsură să răspundă la întrebările „cum?” sau „de unde?”. Conștiința, de exemplu, pare a fi un fenomen unitar și transparent; cu toate acestea, multe fapte empirice contrazic acest lucru: în urma anumitor leziuni cerebrale persoanele respective au uitat că sunt, de exemplu, oarbe (Sacks 1985); de asemenea, în urma anumitor leziuni cerebrale persoanele respective susțin că nu văd un obiect, dar comportamentul lor dovedește că ele au, totuși, niște informații despre obiect obținute pe cale vizuală[82]. Există anumite leziuni în urma cărora persoanele respective pot dobândi aptitudini cognitive complexe, fără să fie conștiente de acestea, chiar și atunci când le utilizează. Există, prin urmare,

un număr impresionant de dovezi că atunci când indivizii rezolvă o sarcină în mod conștient, sunt influențați de informații „subliminale”, inconștiente. La fel de impresionant este și numărul de dovezi referitoare la lipsa de certitudine a relatărilor persoanelor privitoare la motivațiile conștiente ale deciziilor, modurilor comportamentale etc.[83]

La fel stau lucrurile și cu învățarea și memoria[84]: ceea ce pare a fi un fenomen unitar, se dovedește, la o examinare mai atentă, o multitudine de lucruri diferite. Potrivit lui Churchland, cu cât cunoștințele empirice se vor îmbunătăți, cu atât noi clasificări le vor înlocui pe cele curente. Fenomene despre care se afirma până acum că aparțin anumitor categorii, vor fi subsumate altor categorii, iar fenomenelor care până acum nu erau subsumate nici unei categorii li se va atribui o categorie. O psihologie științifică, care se interesează de fundamentul neurobiologic al fenomenelor cercetate, va produce noi descrieri și noi clasificări ale domeniilor obiectuale și va depăși, astfel, sterilitatea explicațiilor tipice psihologiei populare.

În ce privește problema ridicată la (b), Churchland[85] opune modelului *lingua mentis* referitor la procese cognitive (care ar sta la baza comportamentului inteligent), înțeles ca manipulare a unor reprezentări mentale, analoge celor lingvistice, următorul argument: din punctul de vedere al evoluției, limbajul este o apariție târzie; au existat ființe vii inteligente înainte de apariția limbii și există și acum ființe vii inteligente, care nu se află în posesia unui limbaj. Prin urmare, este destul de improbabilă existența unui limbaj al minții care să fie mediu al proceselor cognitive. Pe baza continuității evolutive dintre om și strămoșii lui, trebuie să acceptăm și la om existența unui mare număr de procese cognitive care nu se bazează pe o astfel de *lingua mentis*.

Dacă explicăm învățarea primei limbi (limba maternă) așa cum o face Fodor, și anume prin producerea și testarea de ipoteze, care încearcă să explice căror segmente ale limbii înnăscute le corespund anumite segmente ale limbii naturale, atunci ar trebui să concluzionăm că, într-o anumită măsură, nu putem învăța concepte noi[86].

Dacă fiecărei opinii îi corespunde o propoziție în cadrul limbajului minții, atunci înseamnă că fiecare opinie pe care cineva și-o formează trebuie înregistrată ca propoziție. Bineînțeles, că orice individ are mai multe opinii decât articulează de fapt. Trebuie, însă, ca pentru fiecare opinie tacită să fie prezentă o propoziție în *lingua mentis*? Aceasta ar depăși capacitățile creierului omenesc[87]. Firește că doar salvarea propozițiilor nu este suficientă; propozițiile trebuie să fie accesibile în timp real, iar legăturile logice sau de orice alt tip dintre ele trebuie să fie evidente pentru creier. Nu trebuie să

facem abstracție nici de modul în care creierul, atunci când face prezent acest set imens de propoziții, bază necesară a cunoașterii lumii, poate produce un comportament inteligent[88].

Churchland concluzionează că modelul *lingua mentis* este nesatisfăcător din toate punctele de vedere și că trebuie respins, împreună cu psihologia populară, din care de altfel se și inspiră. Succesorul acestuia este știința care se dezvoltă o dată cu evoluția concomitentă a psihologiei și a neurobiologiei. O teorie ameliorată a minții/creierului va apărea atunci când psihologii vor dezvolta modele ale proceselor cognitive ținând cont de structurile și funcțiile creierului descoperite de neurobiologi și când, de asemenea, neurobiologii vor încerca să dezvolte teoriile referitoare la funcțiunile creierului ținând cont de modelele biologilor. Churchland[89] dă exemple de astfel de dezvoltări care, în viziunea sa, au parcurs deja acest nou drum. Este vorba de anumite tipuri de sisteme de reprezentare care nu-și au locul în modelul *lingua mentis*, ci care au fost sugerate de anumite proprietăți ale modului de funcționare al creierului[90].

Comportamentul adecvat al ființelor vii depinde de structurile cognitive pe care acestea le posedă. Capacitatea de a învăța, de a-și aminti, de a percepe, de a planifica, de a reflecta, de a concluziona etc. determină modul de viață al unei ființe vii. Este evident că în acest proces reprezentările interne au un rol central. La fel de evident este însă și faptul că reprezentările interne fac obiectul, cel puțin temporar, unor multitudini eterogene de constructe teoretice, care urmează să fie precizate și testate.

Scopul îndepărtat al acestor încercări succesive este atât dezvoltarea teoriilor empirice explicative, cât și dobândirea unei sinteze satisfăcătoare dintre cunoștințele noastre empirice referitoare la ființele inteligente și imaginea noastră de sine, ca ființă liberă, rațională și responsabilă din punct de vedere moral.

Texte

Această listă conține toate lucrările amintite în articol. Titlurile prevăzute cu asterisc (*) sunt indicate pentru o familiarizare rapidă și eficientă cu tema în cauză.

Aitchison, J.: Words and the Mind. An Introduction to the Mental Lexicon. Oxford 1988.

Anderson A. R. (ed.): Minds and Machines. Englewood Cliffs (N. J.) 1964.

Anscombe, G.E.M.: Intention. Oxford 1957 (germ.: Absicht, Freiburg/München 1986).

Armstrong, D.M.: The Nature of Mind (1965). In: Borst: The Mind/Brain Identity Theory, pp. 67-79.
–: A Materialist Theory of Mind, London 1968.
–: Belief, Truth and Knowledge, Cambridge 1973.
–: The Nature of Mind, Brighton 1981.
–: Recent Work on the Relation of Mind and Brain. In: G. Floistad (ed..): Contemporary Philosophy. A New Survey. Philosophy of Mind, Bd. 4. Den Haag 1983, pp. 45-79.
Austin, J. L.: Philosophical Papers. Oxford 1961 (germ.: Gesammelte philosophische Aufsätze. Stuttgart 1986).
*Bieri, P. (ed.): Analytische Philosophie des Geistes. Konigstein/Taunus 1981.
–: Intentionale Systeme: Überlegungen zu Daniel Dennetts Theorie des Geistes. In: J. Brandstädter (ed.): Struktur und Erfahrung in der psychologischen Forschung, Berlin 1987, pp. 208-252.
Biro, J.I./Shahan, R.W. (ed.): Mind, Brain, and Function, Norman (Oklahoma) 1982.
Block, N. (ed.): Readings in the Philosophy of Psychology, 2 vol. Cambridge (Mass.) 1980.
Boden, M.A.: Artificial Intelligence and Natural Man, Brighton 1977.
–: Minds and Mechanicism. Philosophical Psychology and Computational Models, Brighton 1981.
Bogdan, R. (Ed.): Mind and Common Sense, Philosophical Essays on Common Sense Psychologie. Cambridge 1991.
Borst, V. C. (Ed.): The Mind/Brain Identity Theory. London 1970.
Brentano, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Hamburg 1874.
Chisholm, R.: Perceiving, Ithaca (N. Y.) 1957.
Churchland, P.M.: Scientific Realism and the Plasticity of Mind, Cambridge 1979.
–: Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. În: The Journal of Philosophy 78 (1981), pp. 67-90.
–: Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States. In: The Journal of Philosophy 82 (1985), pp. 8-28.
Churchland, P.S.: Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind/ Brain, Cambridge (Mass.) 1986.
Cornman, J.: The Identity of Mind and Body (1962). În: Borst: The Mind/Brain Identity Theory, pp. 123-129.
–: Mental Terms, Theoretical Terms, and Materialism. În: Philosophy of Science 64 (1968), pp. 45-63.
–: Materialism and Sensations, New Haven 1971.
Craik, K.: The Nature of Explanation, Cambridge 1943.
Cummins, R.: The Nature of Psychological Explanation, Cambridge (Mass.)
Davidson, D.: Essays on Actions and Events, Oxford 1980 (germ.: Handlung und Ereignis, Frankfurt/M. 1990).

–: Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford 1984 (germ.: Wahrheit und Interpretation, Frankfurt/M. 1986).
Dennett, D.C.: Content and Consciousness, London 1969.
–: Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology, Montgomery (VT) 1978.
–: The Intentional Stance, Cambridge (Mass.) 1987.
–: Consciousness Explained, Harmondsworth 1992. Dretske, F.: Knowledge and the Flow of Information, Oxford 1981.
–: Misrepresentation. În: R. J. Bogdan (ed.): Belief. Form, Content, and Function, Oxford 1986.
Enç, B.: In Defense of the Identity Theory. În: The Journal of Philosophy 80 (1983), pp. 279-298.
Feigl, H.: The „Mental" and the „Physical". În: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Bd. II. Minneapolis 1958, pp. 370-497.
Feyerabend, P.: Materialism and the Mind-Body Problem (1963). În: V. C. Borst (ed.): The Mind/Brain Identity Theory. London 1970, pp. 142-156.
Field, H.: Mental Representation (1978). În: Block, Readings in the Philosophy of Psychology. vol. 2, pp. 78-114.
* Fodor, J.: Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology, New York 1968.
–: The Language of Thought. New York 1975.
–: Representations, Cambridge (Mass.) 1981.
–: The Modularity of Mind, Cambridge (Mass.) 1983.
–: Fodor's Guide to Mental Representation. În: Mind 94 (1985), pp. 76-100.
–: Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind, Cambridge (Mass.) 1987.
* Gardner, H.: The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution, New York 1985 (germ.: Dem Denken auf der Spur. Der Weg der Kognitionswissenschaft. Stuttgart 1989).
Gregory, L. R. (Ed.): The Oxford Companion to the Mind, Oxford 1987.
Gustafson, D. (Ed.): Essays in Philosophical Psychology, London 1967.
Hampshire, St.: Thought and Action, London 1959.
Harman, G.: Thought, Princeton 1973.
* Haugeland, I.: Artificial Intelligence: The Very Idea, Cambridge (Mass.) 1985 (germ.: Künstliche Intelligenz - Programierte Vernunft? Hamburg/New York 1987).
– (ed.): Mind Design, Cambridge (Mass.) 1981.
Jackson, F.: Epiphenomenal Qualia. În: Philosophical Qarterly 32 (1982), pp. 127-136.
Kemmerling, A.: G. Ryle: Können und Wissen. În: J. Speck (ed.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Gottingen 1975, pp. 126-166.
–: Kategorienfehler. În: J. Ritter/K. Gründer (ed.): Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. IV. Darmstadt 1976, p. 781 și urm.

Kim, J.: Supervenience and Nomological Incommensurables. În: American Philosophical Quarterly 15 (1978), pp. 149-156.
–: Psychophysical Supervenience as a Mind-Body Theory. In: Cognition and Brain Theory 5 (1982), pp. 129-147.
–: Concepts of Supervenience. În: Philosophy and Phenomenological Research 45 (1984), pp. 153-176.
–: Psychophysical Laws. În: E. LePore/B. McLaughlin (ed.): Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Oxford 1985, pp. 369-386.
Kripke, S.: Naming and Necessity, Oxford 1972/1980 (germ.: Name und Notwendigkeit. Frankfurt/M. 1981).
Lanz, P.: Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität. Frankfurt/M. 1987.
Lewis, D.: An Argument for the Identity Theory (1966). În: op. cit. Philosophical Papers, pp. 99-107.
–: Psychophysical and Theoretical Identifications (1972). În: Block, Readings in the Philosophy of Psychology. vol. I, pp. 206-215.
–: Mad Pain and Martian Pain (1980). În: Lewis, Philosophical Papers, pp. 124-132.
–: Philosophical Papers, vol. I., Oxford 1983.
Lycan, W.: Consciousness, Cambridge 1987.
– (Ed.): Mind and Cognition. A Reader, Oxford 1991.
Malcolm, N.: Dreaming, London 1959.
McGinn, C.: The Character of Mind, Oxford 1982.
Melden, A.I.: Free Action. London 1961.
Miller, G. A./Galanter, E./Pribram, K. H. (eds.): Plans and the Structure of Behavior, New York 1960 (germ.: Strategien des Handelns. Plane und Strukturen des Verhaltens, Stuttgart 1973).
* Miller, J. (ed.): States of Mind, New York 1983.
Nagel, E.: The Structure of Science, London 1961.
Nagel, T.: Physicalism (1965). În: Borst, The Mind/Brain Identity Theory, pp. 214-230 (germ.: Physikalismus. În: Bieri, Analytische Phylosophie des Geistes, pp. 56-72).
–: How is it Like to be a Bat? (1974). În: Nagel, Mortal Questions (germ.: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? În: Bieri, Analytische Philosophie des Geistes, pp. 261-275).
–: Mortal Questions, Cambridge 1979 (germ.: Über das Leben, die Seele und den Tod. Königstein 1984).
Newell, A.: Physical Symbols. În: Cognitive Science 2 (1980), pp. 139-183.
Nisbett, R./Ross, L.: Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement. Englewood Cliffs (N. J.) 1980.
Oksenberg Rorty, A. (ed.): Explaining Emotions, Berkeley (Cal.) 1980.
Parfit, D.: Reasons and Persons, Oxford 1984.
Peters, R. S.: The Concept of Motivation, London 1958.

Pitcher, G./Wood, A. (ed.): Gilbert Ryle. A Collection of Critical Essays, London 1970.

Place, U.T.: Is Consciousness a Brain Process? (1956). În: Borst, The Mind/Brain Identity Theory, pp. 42-51.

Putnam, H.: Minds and Machines (1960). În: Language and Reality, pp. 362-385.

–: Brains and Behavior (1963). În: Language and Reality, pp. 325-341.

-: The Mental Life of Some Machines (1967). În: Language and Reality, pp. 408-428.

–: The Nature of Mental States. În: Language and Reality, pp. 429-440 (germ.: Die Natur mentaler Zustande. În: Bieri, Analytische Philosophie des Geistes, ppp. 123-135.

–: Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge 1975.

–: Reason, Truth and History, Cambridge 1981 (germ.: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt/M. 1990).

Pylyshyn, Z.: Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science. Cambridge (Mass.) 1984.

Quine, W.V.O.: From a Logical Point of View, Cambridge (Mass.) 1953 (germ. Von einem logischen Standpunkt. Frankfurt/M. 1979).

–: Word and Object. Cambridge (Mass.) 1960 (germ.: Wort und Gegenstand. Stuttgart 1980).

Rorty, R.: Mind-Body Identity, Privacy and Categories (1965). În: Borst, The Mind/ Brain Identity Theory, pp. 187-213 (germ. Leib-Seele-Identitat, Privatheit und Kategorien. În: Bieri, Analytische Philosophie des Geistes, pp. 93-120).

–: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton 1979 (germ.: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt/M. 1987).

Rosenberg, J.: The Thinking Self, Philadelphia 1986.

* Rosenthal, D. (ed.): Materialism and the Mind-Body Problem, Englewood Cliffs (N.J.) 1971

Rosenthal, D.M.: The Nature of Mind, Oxford 1991.

Russell, R.: An Inquiry into Meaning and Truth. The William James Lectures for 1940 delivered at Harvard, London 1940.

Ryle, G.: The Concept of Mind, London 1949 (germ. Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969).

–: Dilemmas. Cambridge 1954 (germ.: Begriffskonflikte. Gottingen 1970).

Sacks, O.: The Man who Mistook his Wife for a Hat. London 1985 (germ. Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte, Reinbek 1987).

v. Savigny, E.: Die Philosophie der normalen Sprache, Frankfurt/M. 1974.

Schiffer, St.: The Remnants of Meaning, Cambridge (Mass.) 1987.

Searle, J.: Minds, Brains, and Programs (1980). În: Haugeland, Mind Design, pp. 282-306.

–: Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge 1983 (germ.: Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M. 1987).

–: Minds, Brains, and Science. The 1984 Reith Lectures, London 1984 (germ.: Geist, Him und Wissenschaft. Frankfurt/M. 1986).
–: The Rediscovery of the Mind, Cambridge (Mass.) 1992.
Sellars, W.: Empiricism and the Philosophy of Mind (1956). În: W. Sellars: Science, Perception, and Reality. London 1963, pp. 127-196.
Simon, H.: Models of Man, New York 1957.
–: The Science and the Artificial, Cambridge (Mass.) 1969.
Smart, J.J.C.: Is Consciousness a Brain Process? În: Borst, The Mind/Brain Identity Theory, pp. 52-66.
–: Essays Metaphysical and Moral. Selected Philosophical Papers. Oxford 1987.
Stampe, D.: Towards a Causal Theory of Linguistic Representation. În: Midwest Studies in Philosophy 2 (1977), pp. 42-63.
Stich, St.P.: From Folk Psychology to Cognitive Science, Cambridge (Mass.) 1983.
Strawson, P. F.: Persons, Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis 1958.
Thagard, P.: Parallel Computation and the Mind-Body Problem. În: Cognitive Science 10 (1986), pp. 301-318.
Vendler, Z.: Res Cogitans, Ithaca (N. Y.) 1972.
–: The Matter of Minds. Oxford 1984.
Williams, B.A.O.: Problems of the Self, Cambridge 1973.
Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1971.

Note

1 Mulţumesc lui Ansgar Beckermann, Peter Bieri, Ulrike Grotzfeld-Lanz, Andreas Kemmerling, Jens Kulenkampff, Charlie Prankel, Oliver Schollz şi Ralf Stöcker pentru obiecţiile şi pentru sugestiile referitoare la prima variantă a acestei lucrări.

2 Vezi „Literatura secundară" de mai sus.

3 Ryle: Autobiographical Note. În: Pitcher, G./Wood, A. (Ed.): Gilbert Ryle, pp. 12 şi urm. Filosofia minţii rămâne un sol fertil pentru reflecţiile metafilosofice. Cel mai bun exemplu îl constituie cartea lui Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature.

4 Gardner: The Mind's New Science.

5 Pentru aceasta vezi Dennett: The Intentional Stance şi Gregory (Ed.): The Oxford Companion to the Mind. Acestea nu sunt, totuşi, nişte contribuţii în domeniul filosofiei minţii. Multe dintre aceste lucrări analizează şi explică concepte psihologice şi rolul acestora în articularea înţelegerii umane de sine, fără a plasa problema minte-corp în centrul interesului lor. Trec aici în revistă câteva dintre aceste lucrări, dedicate unor teme precum: conştiinţă, conştienţă, persoană, identitate personală, acţiune, temei, afect ş.a. Strawson: Persons; Hapmshire: Thought and Action; Williams: Problems of the Self; Vendler: Res Cogitans; The Matter of Minds; Oksenberg, Rorty (Ed.): Explaining Emotions; McGinn: The Character of Mind; Parfit: Reasons and Persons; Rosenberg: The Thinking Self.

6 Quine: From a Logical Point of View; Word and Object.
7 Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind.
8 Sellars respinge aici o idee care a fost introdusă în teoria științei de Rudolf Karnap în cadrul discuției referitoare la semnificația termenilor teoretici și a statutului ontologic al entităților teoretice. Un rezultat al acestei discuții, care este important pentru filosofia minții, se referă la rolul atitudinilor, discutat în special de către reprezentanții empirismului logic și ai pozitivismului. Cf. Sellars: The Languages of Theories. În: Science, Perception, and Reality, pp. 106-126: Churchland: Scientific Realism and the Plasticity of Mind.
9 Feyerabend: Materialism and the Mind-Body Problem; Rorty: Mind-Body Identity, Privacy and Categories; Churchland: Scientific Realism and the Plasticity of Mind; Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes.
10 Un reprezentant american al filosofiei limbajului ne redă această convingere atunci când scrie: "*...no successful analysis has ever been given of any kind of philosophically interesting statement*" (Schiffer: The Remnants of Meaning, p. 161).
11 Boden: Artificial Intelligence and Natural Man; Miller: States of Mind; Haugeland: Artificial Intelligence.
12 Două dintre pietrele de hotar ale acestei dezvoltări le constituie lucrările lui Craik: The Nature of Explanation și Miller/Galanter/Pribram (ed.): Plans and Structure of Behaviour
13 Gardner: The Mind's New Science, pp. 260-288; Gregory: The Oxford Companion to the Mind.
14 Cummins: The Nature of Psychological Explanation.
15 Churchland: Neurophilosophy; Thagard: Parallel Computation and the Mind-Body Problem.
16 Din cauza spațiului limitat, voi lăsa, în cele ce urmează, deoparte această diferențiere (stări, episoade/evenimente, procese) și voi utiliza drept termen generic pentru fenomenele mentale conceptul de stare mentală sau psihologică.
17 Kemmerling: Kategorienfehler.
18 În cea de-a șasea meditație, Descartes argumentează că răspunsul corect la întrebarea privitoare la natura sau esența sa proprie este: *Sum res cogitans.*
19 Cf. conferințele lui Austin, Ayer și Hampshire, retipărite în: Pitcher/Wood (Ed.): Gilbert Ryle.
20 Cf. v. Savigny: Die Philosophie der normalen Sprache.
21 Anscombe: Intention; Austin: Philosophical Papers; Gustafson: Essays in Philosophycal Psychology; Malcom: Dreaming; Melden: Free Action; Peters: The Concept of Motivation.
22 Borst (ed.): The Mind/Brain Identity Theory, p. 43.
23 Borst (ed.): The Mind/Brain Identity Theory, pp. 52-66.
24 Cel de-al treilea susținător al filosofiei identității este Herbert Feigl: The „Mintal" and the „Physical". Această lucrare este importantă prin faptul că a contribuit la răspândirea teoriei identității în S.U.A.

25 Smart: Essays. Metaphysical and Moral, p. 2.
26 Cf. Nagel: Physicalism; Churchland: Reduction, Qualia, and The Direct Introspection of Brain States.
27 Cornman: The Identity of Mind and Body; Materialism ans Sensations.
28 Nagel: Physicalism.
29 Feyerabend: Materialism and the Mind-Body Identity, Privacy and Categories; Churchland: Scientific Realism and the Plasticity of Mind; Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes.
30 Borst (ed.): The Mind/Brain Identity Theory; Rosenthal: Materialism and the Mind-Body Problem.
31 Armstrong: The Nature of Mind; de același: A Materialist Theory of Mind; de același: Belief, Truth and Knowledge; The Nature of Mind; Lewis: An Argumentfor the Identity Theory; de același: Psychophysical and Theoretical Identifications; de același: Mad Pain and Martian Pain.
32 Armstrong: A Materialist Theory of Mind, p. 82.
33 Armstrong: The Nature of Mind, p. 35 și urm.
34 Smart: Essays Methaphisical and Moral, p. 3 și urm.
35 Cf. Cornam: Mental Terms, Theoretical Terms and Materialism.
36 Lycan: Consciousness.
37 Kripke: Naming and Necessity.
38 Nagel: How is it Like to be a Bat?.
39 Jackson: Epiphenomenal Qualia.
40 Dennett: Philosophical Essays on Mind and Psichology; Lewis: Philosophical Papers; Churchland: Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States.
41 Lycan: Consciousness.
42 Chisholm: Perceiving; Quine: Word and Object (germ. Wort und Gegenstand); Dennett: Content and Consciousness; Searle: Intentionality.
43 Russell: An Inquire into Meaning and Truth.
44 Brentano: Psychologie von empirischen Standpunkt.
45 Fodor: Representations; de același: Fodor's Guide to Mental Representation; Stich: From Folk Psychology to Cognitive Science; Dennett: The Intentional Stance. Cf. ultimul capitol.
46 Putnam: Minds and Machines; Brains and Behavior; The Mental Life of Some Machines; The Nature of Mental States; Fodor: Psychological Explanation; The Language of Thought; Representations.
47 Putnam (Reason, Truth and History, p. 81) respinge această teză, considerând că „*hardware*"-ul biologic are un cuvânt important de spus în cazul stărilor mentale.
48 Cf. Nagel: The Structure of Science.
49 Simon: Models of Man; The Science and the Artificial; Newell: Physical Symbols; Anderson: Minds and Machines; Boden: Artificial Intelligence and Natural Man; Minds and Mechanism; Haugeland: Mind Design; Artificial Intelligence.

50 Cei mai însemnați dizidenți sunt Enç: In defense of the Identity Theory; Churchland: Neurophilosophy.
51 Argumente relevante și, în parte, destul de tehnice, se găsesc în lucrarea What Psychological States are Not scrisă de Block și Fodor și publicată în: Fodor: Representations, pp. 79-99.
52 Fodor: Psychological Explanation; The Language of Thought; Representations.
53 Acest tip de funcționalism coincide, în principiu, cu teoria lui David Lewis, prezentată în continuare.
54 Fodor: Psychological Explanation, p. 119 și urm.
55 Putnam: Mind, Languge and Reality; Fodor: Psychological Explanation; Reprezentations; Dennett: Brainstorms; Davidson: Essays on Actions and Events; Inquiries into Truth and Interpretation.
56 Cf. Cummins: The Nature of Psychological Explanation.
57 Dennett: Brainstorms, p. 80 și urm.
58 Fodor: Methodological Solipssm Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. În: Represantations, pp. 225-253.
59 Gardner: The Mind's New Science.
60 Davidson: Essays on Actions and Events, pp. 207-259; Kim: Supervenience and Nomological Incommensurables; Psychophysical Supervenience as a Mind-Body Theory; Concepts of Supervenience.
61 Kim: Supervenience and Nomological Incommensurables, p. 154.
62 Pentru o mai bună clarificare, considerăm următorul exemplu: Dacă un obiect A este un ceas, iar dacă un obiect B are în comun cu primul toate caracteristicile fizice ale obiectului B, atunci și B este un ceas. Însă, dacă atât C, cât și D sunt ceasuri, atunci C și D nu trebuie să aibă aceleași caracteristice fizice: C poate fi făcut în întregime din plastic, iar D din metal.
63 Davidson: Essays on Actions and Events, p. 214. Kim este cel care a avut contribuții importante în ultimii zece ani la lămurirea conceptului de „survenire" – Kim: Psychophysical Supervenience as a Mind-Body Theory; Concepts of Supervenience.
64 Pt. discuții detaliate referitoare la monismul anomal v. Kim: Psychophysical Laws și Lanz: Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität.
65 Cf. Haugeland: Artificial Intelligence, p. 39-41, 117-119.
66 Searle: Minds, Brains, and Programs; Minds, Brains and Science.
67 Searle: Minds, Brains and Science, pp. 10, 41.
68 Searle: Minds, Brains, and Programs, p. 284; Intentionality.
69 Fodor: The Language of Thought; Represantations; Psychosemantics.
70 Cf. Harman: Thought.
71 Cf. Dretske: Knowledge and the Flow of Information; Misrepresentation.
72 Aceasta este poziția adoptată de Sellars (Empiricism and the Philosophy of Mind).
73 Fodor dă ca exemplu (Representations, p. 27 și urm.) explicația potrivit căreia frecvența ocurenței unui cuvânt într-o limbă este direct proporțională cu viteza

cu care un subiect testat recunoaşte cuvântul atunci când îi este prezentat. Noi posedăm un lexicon mental, în cadrul căruia cuvintele sunt ierarhizate în funcţie de frecvenţa ocurenţei lor. Când cel testat este întrebat dacă una dintre structurile prezentate lui este un cuvânt al limbii sale, el va parcurge de la cap la coadă la acest lexicon. Cu cât acest cuvânt este folosit mai frecvent, cu atât va fi găsit în lexiconul mental mai repede şi cu atât mai repede va răspunde subiectul testat. Cf. Aitchison: Words and the Mind.

74 Fodor: Psychosemantics.

75 Stampe: Towards a Causal Theory of Linguistic Representation; Dretske: Knowledge and the Flow of Information; Misrepresentation.

76 Dretske: Misrepresentation; Fodor: Psychosemantics, pp. 97-127.

77 Dennett: Content and Consciousness: Brainstorms; The Intentional Stance; cf. Bieri: Intentionale Systeme.

78 Dennett: The Intentional Stance, p. 58.

79 Dacă acceptarea existenţei obiectelor abstracte aduce cu sine şi o problemă, atunci teoria sistemelor intenţionale „împarte"această problemă cu matematica şi fizica (numere, mulţimi).

80 P.M. Churchland: Scientific Realism and the Plasticity of Mind; Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes; P.S. Churchland: Neurophilosophy.

81 Fodor: The Language of Thought; Representations; Psychosemantics; Pylyshyn: Computation and Cognition.

82 „Blindsight"; Gregory: The Oxford Companion to the Mind, p. 110 şi urm.

83 Nisbett/Ross: Human Inference.

84 Churchland: Neurophilosophy, p. 368 şi urm.

85 Churchland: Neurophilosophy, p. 386 şi urm.

86 „*I once suggested to Chomsky that on his view no one ever learned quantum mechanics, but that people, thanks to the structure of their innate endowment, happened to „imprint" on quantum mechanics. He agreed.*" (Dennett: The Intentional Stance, p. 281 şi urm.)

87 Cf. Dennett: Brainstorms, pp. 90-108.

88 Cf. Dennett, loc. cit.

89 Churchland: Neurophilosophy, pp. 401-482.

90 Cf. Thagard: Parallel Computation and the Mind-Body Problem.

Pia Lübcke

Istoria ca problemă

Despărțirea de pozitivism

În anii '40 și la începutul anilor '50 a luat naștere o dezbatere asupra raportului dintre științele sociale – inclusiv istoriografia – și științele naturii. Pozitivismul logic dezvoltase ideea unei *științe unitare*, ceea ce a condus la diferite consecințe. Într-un articol renumit, din 1942, intitulat *The Function of General Laws in History* (*Rolul legilor universale în istorie*), Carl G. Hempel cerea istoricilor să adopte modelul de explicație al științelor naturii dacă doreau fie considerați drept niște adevărați oameni de știință. Asemenea celorlaltor explicații din știință, explicația istorică trebuie să fie, la rândul ei, în acord cu modelul explicativ deductiv-nomologic. Aceasta înseamnă că explicațiile trebuie să fie, în principiu, reprezentabile sub forma unui silogism deductiv, în care rolul premisei majore este jucat de o lege confirmată empiric, cel al premisei minore, de o colecție de date empirice, iar cel al concluziei, de un eveniment istoric bine documentat. Ca exemplu, Popper[1] a propus următoarea explicație pentru împărțirea Poloniei în anul 1772:

(o *lege* confirmată empiric drept premisă majoră)	Dacă se luptă două armate, care sunt înarmate și conduse aproximativ la fel, însă prima este mult mai mare decât a doua, atunci prima va învinge întotdeauna.
(*date* empirice drept premisă minoră)	Armatele prusacă, rusă și austriacă, reunite, erau aproximativ la fel de bine înarmate și conduse ca și cea poloneză, însă cu mult mai mari decât aceasta.
(un *eveniment* istoric bine documentat drept concluzie)	Armatele prusacă, rusă și austriacă, reunite, au înfrânt armata poloneză.

Punctele de vedere înrudite cu cel al lui Hempel erau larg răspândite în anii '40 și la începutul anilor '50. Ele puteau fi găsite, printre alții, la teoreticieni ai științei[2], precum R. B. Braithwaite (1900-1990), Ottar Dahl (născut în 1924), John Hospers (născut în 1918), Paul Oppenheim (1885-1977) și chiar la Karl Popper, care era, în acest punct, de acord cu aceștia, deși, în alte privințe, era un critic al pozitivismului logic[3]. Dintre adepții de mai târziu ai pozitivismului pot fi enumerați, începând cu anii '60, Ernst Nagel (1901-1985) și Morton White (n. 1917). Ambii au dus mai departe – deși în forme ușor modificate – ideea originară[4]. La sfârșitul anilor '50 și la începutul anilor '60, filosofia analitică era marcată, însă, și de alte direcții.

După moartea lui Wittgenstein, din 1951, a început o dispută cu adepții pozitivismului logic, care încercau să așeze științele naturii și cele ale societății pe același gen de fundamente. În această privință, lucrarea lui Patrick Gardiner (n. în 1922), *The Nature of Historical Explanation* (Natura explicațiilor istorice), reprezintă o operă de pionierat. Gardiner aderă la ideea lui Wittgenstein după care nu există doar una, ci mai multe forme de folosire a limbajului. Din acest motiv, teoreticianul științei nu poate pleca de la ideea că limbajul științelor naturii ar fi unicul de care științele s-ar putea servi. În loc să constrângă istoricul să adopte limbajul științelor naturii, teoreticianul științei ar trebui, mai degrabă, să cerceteze mai atent practica reală a istoricului[5]. Astfel, Gardiner a propus un program epistemologic care se detașează de pozitivism. Punerea în practică a programului lui Gardiner nu are însă un caracter atât de radical. Importanța sa trebuie văzută, mai degrabă, în aceea că el a indicat noi direcții pentru înțelegerea științei.

La adevărata ruptură s-a ajuns doar câțiva ani mai târziu, datorită următoarelor scrieri: *Laws and Explanation in History* (Legi și explicații în istorie), din 1957, a lui William Dray, *Intention* (Intenția) a lui G. E. M. Anscombe, din același an 1957, și *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (Ideea de știință socială și relația ei cu filosofia) a lui Peter Winch, din 1958. În aceste lucrări, autorii lor au încercat să impună o nouă înțelegere a științei istoriei, plecând de la distincția dintre limbajul științelor naturii și limbajul științei istoriei, care este, mai degrabă, o formă a limbajului cotidian. Cei mai mulți dintre tinerii filosofi ai științei de la sfârșitul anilor '50 și începutul anilor '60 au fost inspirați de disputa dintre pozitivismul lui Hempel, pe de o parte, și filosofia limbajului comun, pe de altă parte[6].

Totuși, o dată cu mijlocul anilor '60, au început să vină și reacțiile la abordările care continuau linia operei târzii a lui Wittgenstein. Un exemplu relevant poate fi importantul eseu, din 1963, al lui Donald Davidson – *Actions,*

Reasons and Causes (Acțiuni, temeiuri și cauze). Ulterior, discuția asupra fundamentelor științei istoriei a îmbrăcat forme diferite, astfel încât este dificil de găsit un numitor comun al dezbaterii. Pare totuși să existe, în rândul teoreticienilor științei, o tendință, mai puternică decât înainte, către reconcilierea următoarelor două poziții: reclamarea unui științe unitare, în cadrul pozitivismului, respectiv dorința de impunere a unui discurs specific științei istoriei; căci discuția dovedește acum mai multe nuanțări decât înainte. O contribuție esențială în direcția reconcilierii a adus-o Arthur Danto (n. 1924) prin opera sa *Analytical Philosophy of History* (Filosofia analitică a istoriei), din anul 1965, în care încearcă să reunească cele două curente opuse prin indicarea unei a treia căi ce ia în considerare ambele orientări. Altminteri, încercările de conciliere se caracterizează prin faptul că diverșii autori sfârșesc tocmai prin a-și arăta preferința pentru una sau alta dintre părțile aflate în conflict. Cartea lui Morton White, *Foundations of Historical Knowledge* (Fundamentele cunoașterii istorice), din 1965, este un bun exemplu pentru tipul de demers epistemologic, în care se încearcă reformularea ideilor de bază ale lui Hempel, într-o astfel de manieră încât este păstrată ideea fundamentală, ținându-se totuși cont de obiecțiile părții adverse. G. H. von Wright, cel care a preluat în 1948 catedra lui Wittgenstein la Cambridge, merge în direcția opusă. Cartea sa *Explanation and Understanding* (Explicație și înțelegere), din 1971, este o tentativă concepută, în mod limpede, cu scopul de a apăra tradiția operei lui Wittgenstein cel târziu împotriva atacurilor mai recente ale pozitiviștilor.

Discuția a luat o turnură aparte în anii '70, după ce filosofia analitică a istoriei, de inspirație anglo-saxonă, a fost introdusă în spațiul german. Astfel, printre alții, Karl-Otto Apel (n. 1922) pleacă în lucrarea sa *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht* (Controversa explicație – înțelegere dintr-o perspectivă transcendental-pragmatică), apărută în 1979, de la cartea lui von Wright din 1971. Critica din perspectivă transcendental-pragmatică a pozitivismului se continuă astfel într-o variantă germană.

Societate și reguli

Unul dintre moștenitorii cei mai influenți ai lui Wittgenstein este Peter Winch (n. 1926) care, prin cartea sa, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy,* a elaborat o teorie a științelor sociale și, implicit, a științei

istoriei. Argumentele lui Winch se situează, oarecum, în afara dezbaterii menționate mai sus, și tratează preponderent premisele de la care trebuie să pornească o cercetate a formelor conviețuirii umane într-o societate. Pozitiviștii au afirmat adesea că filosofia ca știință ar trebui să joace rolul unui „*spiritus rector*" pentru celelalte științe. Cu această sintagmă se are în vedere faptul că filosofia ar trebui să se ocupe cu probleme ce privesc în primul rând metodologia științelor[7]. Winch se opune, în mod explicit, acestei concepții, apărând punctul de vedere după care filosofia, în încercarea ei de a întemeia cunoașterea realității sociale, trebuie privită ca o știință a cărei sarcină ar fi aceea de a clarifica natura raporturilor intersubiective din cadrul societății. În opinia sa, o prezentare a acestor raporturi ar fi întotdeauna, din principiu, una diferită de explicațiile din științele naturii, întrucât raporturile interumane, în opoziție cu procesele naturale, sunt permanent ghidate de reguli, și nu de legi ale naturii.

Eforturile lui Winch se îndreaptă înspre analiza funcției limbajului comun (cotidian) în înțelegerea celuilalt. Spre exemplu, dacă stau la masa de prânz, și mă adresez vecinului meu de masă prin enunțul „Sarea!", atunci el știe că ceea ce am vrut să spun, de fapt, este „Dă-mi, te rog, sarea!". Indiferent cu cine stau la masă, prin expresia mea se va înțelege dorința de a mi se da sarea. Exemplul ilustrează faptul că există *reguli* clare ce stau la baza întregii comunicări. Atât vorbirea cotidiană, cât și cea științifică se supun unor reguli determinate. Cunoașterea acestor reguli capătă prin urmare o importanță deosebită.

Asupra relevanței unor asemenea reguli, Wittgenstein atrăsese deja atenția, iar Winch crede că sarcina sa este să dezvolte în continuare această intuiție până la rangul unei științei cu caracter social, menită să circumscrie toate disciplinele din științele sociale. Winch desemnează această știință cu numele de „teorie a cunoașterii". Sarcina ei ar consta în investigarea condițiilor generale ale vieții umane prin explicarea ideii de „viață în sine". Pentru a putea înțelege fenomenul social ca atare, ar trebui, conform autorului, să posedăm înțelegere prealabilă a conceptului wittgensteinean de „formă de viață" (*Lebensform*).

Când un istoric explică o acțiune folosindu-se de o regulă, atunci el plasează acțiunea într-un context social în care respectiva regulă este recunoscută. Am putea numi acest demers drept explicare prin reguli a desfășurării unei acțiuni. În mod normal, regulile sunt recunoscute și urmate de grupuri mai largi de persoane, iar în cazul în care unul sau doi indivizi instituie niște reguli private, doar pentru uzul lor, (oarecum în forma regulilor specifice

„argoului”), aceste reguli trebuie să fie, în principiu, universal inteligibile și exprimabile cu ajutorul canonului de reguli general recunoscute, reguli care au însoțit dezvoltarea, în context social, a respectivilor indivizi. O prezentare mai largă a argumentelor gnoseologice ale lui Winch în sprijinul tezelor sale ne-ar conduce mult prea departe, dat fiind că istoriografia nu trebuie să se ocupe decât arareori de cazurile excepționale și de regulile speciale valide în aceste cazuri. Însă, ceea ce trebuie cercetat în amănunt este existența grupurilor mai mici de persoane, care se supun unui canon de reguli specific, diferit de canonul celor ce dețin puterea – așa cum a fost, de exemplu, cazul anarhiștilor sârbi care, împotriva intereselor generale ale Serbiei, l-au făcut pe studentul Gavrillo Princip să-l împuște în august 1914 pe moștenitorul tronului austro-ungar. Aici, sarcina istoricului este să dobândească o cunoaștere a canonului de reguli sociale ce-i este lui însuși străin. Dacă Winch are dreptate, atunci istoricul are întotdeauna posibilitatea de a-și face o imagine asupra unui canon de reguli aparținând unui alt grup, cu condiția să aibă acces la izvoare documentare suficient de cuprinzătoare.

Una dintre problemele care se pot pune în continuare este în ce măsură o persoană care acționează conform unei reguli, trebuie să și cunoască această regulă. Winch susține că un istoric are dreptul de a atribui unei persoane un comportament în conformitate cu o regulă determinată doar dacă acea persoană dispune de un aparat conceptual identic cu cel folosit de istoricul care îi descrie acțiunile[8]. Întrucât Winch și-a dat seama că afirmațiile sale sunt, în mod evident, prea restrictive, el a relativizat și „slăbit” principiile teoriei sale[9], accentuând asupra faptului că nu este un lucru hotărâtor dacă persoana însăși poate formula regula pe care a urmat-o. Ceea ce contează este doar dacă persoana în cauză poate să distingă între un mod corect și unul fals de a săvârși acțiunea respectivă[10]. După Winch, sarcina științelor sociale este să clarifice regulile ce constituie premisele conviețuirii oamenilor, indiferent dacă respectivii oameni sunt sau nu conștienți de regulile pe care le urmează *de facto*. Sarcina specială a istoricului este aceea de a explica regulile, străine nouă, pe care oamenii generațiilor anterioare au trebuit să le respecte pentru a se putea înțelege între ei. Doar cu ajutorul unor astfel de explicații am putea fi îndreptățiți să sperăm că am putea înțelege acțiuni și evenimente din trecut. Prin aceste exemple, Winch a indicat faptul că explicarea regulilor constituie o componentă esențială a domeniului de lucru al istoricului. Winch este un gânditor tipic pentru tradiția deschisă de Wittgenstein din perioada târzie, deoarece accentuează caracterul specific al acestui tip de explicații, contestând faptul că explicarea regulilor ar fi reductibilă la o explicație cauzală de tip tradițional. Prin aceasta, Winch a

reușit să indice una dintre cele mai importante diferențe dintre științele naturii și cele ale spiritului – fapt ce semnifică, totodată, și o renunțare la visul unei științe unitare. Însă, apărătorii tradiției wittgensteiniene invocă și alte deosebiri dintre științele naturii și științele spiritului, care pot să ne trezească din asemenea vise.

Explicațiile cauzale și crima de la Sarajevo

Reflecțiile, impregnate de idealism, din filosofia istoriei au fost caracterizate, pentru mai multă vreme, de distincția tradițională dintre științele naturii, care încearcă formularea unor legi universale, și științele spiritului, care încearcă să explice individualul. Dacă urmăm această tradiție, atunci va trebui, de exemplu, să afirmăm, că desfășurarea evenimentelor ce au dus la izbucnirea primului război mondial reprezintă ceva absolut unic, cu desăvârșire individual. În mod tradițional, această concepție pornește de la ideea că științele naturii și cele ale spiritului ar utiliza metode științifice complet diferite. Însă, pozitiviștii contestată tocmai această idee. Conform lor, chiar dacă am accepta că există deosebiri între științe care trebuie să stabilească legități universale și științe care se concentrează mai ales supra unor evenimente individuale, atunci acest fapt nu exclude ideea că evenimentele individuale ar putea fi subsumate unei legi universale (o așa-numită *covering law*). Atât timp cât nu se aduce nici o dovadă logică în favoarea ideii că evenimentele individuale nu pot fi subordonate, din principiu, unor legi universale (unor „regularități"), nu avem nici un temei pentru o distincție fundamentală dintre metodele științelor naturii și cele ale științelor spiritului.

Dray (născut în 1921) a încercat să rezolve această problemă încercând să determine, cu ajutorul criticii sale metodologice, o teorie a regularității[11]. După părerea sa, un eveniment istoric trebuie văzut întotdeauna într-o lanț de conexiuni (context) mai larg, în care sunt înglobate mai multe cauze co-eficiente. În acest fel, devine dificil să formulăm regularități care să nu privească doar cazul individual, ci și alte situații similare. Dacă, de pildă, acceptăm cauza izbucnirii primului război mondial ca fiind asasinarea, în iulie 1914, la Sarajevo, a arhiducelui Ferdinand, atunci va fi foarte dificil să ne dăm seama ce lege universală ar corespunde unei astfel de propoziții. Am putea, oare, concepe o lege care să afirme: „Dacă un arhiduce este asasinat la Sarajevo, atunci va izbucni un război mondial"? Nu, căci o

asemenea lege ar fi mult prea ușor de infirmat. Mai există doar două direcții pe care le-am putea urma. Fie formulăm o lege absolut vagă și tautologică, de forma „Dacă un arhiduce este ucis la Sarajevo, lumea se află în pragul unui război, și dacă o crimă subită ar putea declanșa acest război, atunci va izbucni un război mondial". O asemenea lege n-ar spune nimic, și ar fi absolut inutilă. O a doua posibilitate constă în a formula o lege cu un grad de specificare atât de ridicat, încât, în final, ea n-ar mai corespunde decât unui caz individual, și anume aceluia pe care încercăm să-l explicăm. Rămânând la exemplul nostru, legat de cauza primului război mondial, ne-am putea imagina o lege care să fie exprimată astfel: „Fie următoarele premise: regentul unei țări vecine este asasinat; între cele două părți implicate există o relație foarte tensionată; pe baza alianțelor mondiale în care cele două țări sunt membre, se poate concluziona că este vorba de un amestec internațional; între două mari puteri aflate în conflict există, datorită unui război anterior, o veche ostilitate, în care una dintre puteri (în exemplul nostru, Franța, de la războiul franco-german din 1870-1871) își dorește răzbunarea; există, de asemenea, o ură între cele două părți, care este o urmare a tensiunii din perioada dintre războaielor napoleoniene și asasinatul de la Sarajevo. Dacă toate aceste premise sunt îndeplinite, atunci va izbucni un război mondial". Cu cât formulăm mai specific legea noastră, cu atât mai mici vor fi șansele unei posibile falsificări. Pe de altă parte, pentru o astfel de lege vor exista tot mai puține situații la care să poată fi aplicată. Putem ajunge, astfel, în situația în care nu mai există decât un singur caz la care legea să poată fi aplicată. Prin urmare, avem de-a face cu o trilemă:

1. Legea este mult prea simplă – ce-i drept, utilă metodologic, însă, în realitate, mult prea ușor de falsificat;
2. Legea este mult prea vagă și tautologică, fiind, în consecință, neinteresantă din punct de vedere metodologic;
3. Legea are un grad înalt de specificare astfel încât în contextul dat ea nu va avea decât un singur caz de aplicare.

Atât am avut de spus în privința argumentației lui Dray asupra motivelor pentru care istoricul nu poate aplica teoria regularității. Argumentația își găsește o confirmare și în practica istoricilor care, în general, nu vor să admită că, prin aplicarea unor *covering laws* (regularități legice), explicațiile lor ar fi „mai sigure din punct de vedere științific".

Mai departe, Dray susține[12] că, și atunci când dacă am accepta teoria regularității ca model general de explicare în istoriografie, ar trebui fim conștienți de faptul că nu toate explicațiile oferă un răspuns la întrebarea *De*

ce s-a ajuns, cu necesitate, la acest eveniment? („*Why necessary?*"). Una din premisele de la care pornește Hempel este aceea că adevăratul om de știință își formulează explicațiile pe baza unor legi ce afirmă că, din niște condiții determinate decurg, în mod necesar, niște evenimente determinate. De exemplu: „Asasinatul de la Sarajevo a trebuit să conducă, în mod necesar, la izbucnirea primului război mondial". Problema este, însă, aceea că, adesea, istoricii oferă explicații a căror intenție ar fi, mai degrabă, aceea de a răspunde întrebării *Cum a fost posibil un anumit eveniment?* („*How possible?*"). De exemplu: „Cum a fost posibil ca asasinarea arhiducelui să conducă la izbucnirea războiului?" O asemenea întrebare implică faptul că ar fi putut survenit alte evenimente decât cel al izbucnirii războiului. Faptul că împușcătura din capitala sârbă trebuia să aibă urmări atât de catastrofale nu este acceptat ca fiind absolut necesar. Firește, asemenea explicații nu pot fi subordonate unei legi (*covering law*) fiindcă o astfel de lege prevede o relație necesară, nu doar posibilă, între cauză și efect. În același timp, trebuie ținut cont de faptul că explicațiile de genul „cum a fost posibil", spre deosebire de explicațiile de tipul „de ce s-a întâmplat în mod necesar astfel", nu fac posibilă predicția evenimentelor. Dray susține, așadar, că ar exista un gen de explicații istorice care *per definitionem* nu pot fi supuse prescripțiilor teoriei regularității.

Motivație și acțiune

Dacă cercetăm mai îndeaproape ce se ascunde cu adevărat în spatele expresiei „Crima de la Sarajevo a condus la război" ne dăm seama că avem de-a face cu acțiuni umane individuale. A existat un student, pe nume Gavrillo Princip, care avea o motivație fermă pentru a săvârși o crimă. Faptul că el a săvârșit cu adevărat această crimă, a motivat alți oameni (politicieni) în a-și expedia reciproc ultimate prin care amenințau că declară război. Principala diferență dintre științele naturii și științele istorice constă, evident, în faptul că științele naturii se ocupă cu studiul proceselor psihice, chimice și biologice, pe când știința istoriei are ca obiect motivațiile și acțiunile oamenilor. În lucrările sale, Dray va lua în considerare acest aspect hotărâtor doar după ce întreprinde o critică de ansamblu destul de moderată asupra teoriei științei sub forma expusă de Hempel și Popper[13]. Întrucât motivațiile și acțiunile umane țin de domeniul de lucru al istoricului, acestuia nu-i este suficient aparatul conceptual al științelor naturii. Istoricul nu lucrează doar cu explicații cauzale,

ci și cu ceea ce am putea numi explicații motivaționale. Bineînțeles, ca replică la această idee, s-a afirmat în repetate rânduri, că o explicație motivațională ar putea fi reformulată, fără rest, sub forma unei explicații cauzale: „Motivațiile lui Princip au fost acelea care au cauzat nefasta lui acțiune". Ce-i drept, Dray era conștient că trebuia clarifice distincția dintre explicațiile cauzale și explicațiile motivaționale; el nu a reușit, totuși, să ofere un contraargument puternic ideii că explicațiile cauzale și cele motivaționale sunt construite, în principiu, în același fel.

La momentul apariției cărții lui Dray, discuția în jurul acestei chestiuni nu era deloc nouă. În scrierea *The Concept of Mind,* Gilbert Ryle încercase să respingă ideea că motivațiile ar putea fi înțelese drept conexiuni cauzale. Dar atunci, ce sunt motivațiile? După Ryle, motivația este dispoziția de a reacționa într-un mod determinat la o situație determinată[14]. O expresie ce descrie o dispoziție nu este o explicație cauzală. Dacă mă întreb, de exemplu, de ce s-a spart un pahar, atunci pot spune că paharul s-a spart deoarece a fost lovit de muchia mesei. Însă, pot spune, de asemenea, că s-a spart fiindcă era casabil. În primul caz, am dat o explicație cauzală, în cel de-al doilea, am făcut o afirmație despre natura paharului. În cel de-al doilea caz, cuvântul „fiindcă" nu se referă la o cauză, ci desemnează o așa-numită „judecată cvasinormativă" (*a law-like proposition*). O astfel de judecată cvasinormativă poate face, de exemplu, supoziții asupra modului în care se va comporta, de exemplu, un pahar, dacă este lovit de o masă. Așadar, în opinia lui Ryle, explicațiile motivaționale nu sunt explicații cauzale, ci sunt, mai degrabă, judecăți quasinormative.

Faptul că Gavrillo Princip se lăuda cu înclinațiile sale anarhiste înseamnă, conform acestei interpretări, că era predispus pentru un astfel de comportament. Cunoașterea de care dispunem în legătură cu el se bazează, prin urmare, nu pe cunoașterea unor „cauze mentale interne" ascunse în persoana sa, ci pe cunoașterea generală a tendințelor sale comportamentale în situații determinate. Prin aceasta, Ryle a oferit posibilitatea de a putea testa o explicație motivațională, și a găsit totodată un argument pentru teza că explicațiile motivaționale nu sunt explicații cauzale.

Poziții similare putem găsi, la Gardiner[15] și, parțial, la Dray[16]. Anscombe[17] (n. 1919) aparține criticilor acestei poziții. Dacă teoria lui Ryle asupra explicațiilor motivaționale ca judecăți quasinormative ar fi corectă, atunci ar fi imposibil ca o anumită motivație a unei persoane să provoace o anumită faptă doar o singură dată în viața sa. O persoană care minte o singură dată în viața sa, afirmând că trebuie să meargă în vizită la o mătușă, cu

scopul de a evita o întâlnire nedorită, ar trebui să fie considerată ca fiind, în general, predispusă la minciuni. Însă, este foarte posibil ca respectiva persoană să nu mai fi mințit nicicând în încercarea de a evita o întâlnire nedorită și ca situația de față să fie singura care îl va fi determinat vreodată să invoce o minciună de conjunctură. Însă, conform analizei lui Ryle, această întâmplare ar putea constitui un temei pentru a susține că persoana este, în general, mincinoasă, fiind predispusă la un comportament mincinos. O astfel de perspectivă este, firesc, inadecvată. Chiar dacă aceeași situație s-ar repeta, noi nu am putea fi siguri, dinainte, că persoana va minți din nou. Unii filosofi au tras, de aici, concluzia că analiza lui Ryle trebuie abandonată, întrucât ea nu ține seama de faptul că, în cazul motivațiilor, este vorba de evenimente ce survin o singură dată, ceea ce face ca ideea unei predicții a comportamentului persoanei, în situații similare, să fie exclusă.

Dependența logică

Una este să respingi concepția lui Ryle și alta, să schițezi o soluție alternativă a problemei. Unii filosofi ai științei au încercat să ofere și alte modalități prin care să distingem între motivații și cauze. De la David Hume (1711-1776) încoace, există un consens general asupra ideii că efectul și cauza nu depind logic una de cealaltă. „Crima de la Sarajevo" și „izbucnirea primului război mondial" reprezintă două entități logic independente. Se pune, evident, întrebarea dacă nu cumva și motivațiile sunt independente de acțiunile la care ele conduc. Dacă o acțiune este dependentă logic de motivația care a declanșat-o, atunci o explicație motivațională nu poate fi o explicație cauzală, căci aceasta din urmă constă, întotdeauna, din cel puțin două entități logic independente.

Această idee este cunoscută, în general, sub titulatura de *argument al dependenței logice* (*the logical connection argument*). Argumentul apare în mai multe versiuni; aici le vom discuta doar pe cele două mai importante. După Melden (1910-1993)[18], nu putem identifica niciodată o motivație fără a cunoaște acțiunea la care a condus aceasta. De aceea, este imposibil să menționăm motivația lui Princip fără a aduce în discuție și acțiunea sa. Motivația și acțiunea devin astfel conectate logic, situație în care este anulată posibilitatea ca motivația să fie cauza acțiunii. Problema poate fi reformulată în filosofia limbajului. O explicație motivațională va avea forma unei propoziții care afirmă că „A este motivația pentru B". Întrebarea este, acum,

dacă aceasta este o propoziție sintetică sau analitică. Melden susține că o explicație în care elementele implicate sunt dependente logic unul de celălalt trebuie să fie, evident, o propoziție *analitică*, din moment ce nu putem vorbi de motiv independent de acțiune. Dimpotrivă, o explicație cauzală - de genul „A este cauza lui B" – este *sintetică*, pentru că aici cauza și efectul sunt independente logic, așa încât putem vorbi de efect fără a ne referi la cauză (cu alte cuvinte, nu există o dependență logică între cauză și efect).

Discuțiile pe această temă s-au concretizat într-un aflux de publicații. În ultimii douăzeci de ani, argumentul dependenței logice a fost pus tot mai mult la îndoială, în special de către Donald Davidson (n. 1917). El afirmă că nu este deloc evident faptul că explicațiile motivaționale, spre deosebire de explicațiile cauzale, ar avea structura unor propoziții analitice. Davidson arată că atât propozițiile sintetice, cât și cele analitice, pot fi reciproc reformulate unele în altele. Demonstrația sa decurge după cum urmează: plecăm de la propoziția „A este cauza lui B", unde A și B reprezintă niște entități independente într-o explicație cauzală normativă. Aceasta înseamnă, prin urmare, că expresia „cauza lui B" este echivalentă cu expresia „A". Rezultă că propoziția „A este cauza lui B" poate fi reformulată sub forma „Cauza lui B este cauza lui B" – care este o propoziție analitică[19]. Reciproc, o propoziție analitică poate fi reformulată ca propoziție sintetică.

Critica lui Davidson și contraargumentele lui Melden au constituit obiectul unor dezbateri ulterioare, deoarece rămâne, în continuare, contestabil faptul că definiția lui Melden surprinde esența distincției dintre explicațiile motivaționale și explicațiile cauzale[20].

Printre filosofii care, în ciuda criticii aduse modelului de tipul „*logical connection argument*", aderă, totuși, la o variantă a acestui argument se numără și von Wright; desigur, el interpretează punctele articulațiile argumentului altfel decât Melden. În concepția lui von Wright, forța argumentului constă nu în aceea că demonstrează că nu putem vorbi despre o motivație – sau o intenție, cum o numește el – independent de acțiunea pe care a provocat-o, ci mai curând în aceea că arată că nu putem, în genere, *verifica* dacă o persoană are o anumită intenție, fără a lua în seamă acțiunea efectuată de acea persoană. Invers, nu-i putem înțelege comportamentul decât dacă încercăm să legăm acest comportament de o intenție. Astfel, intențiile și acțiunile vor fi strâns legate pentru că nu vom putea dovedi existența unei intenții decât verificând dacă acțiunea corespunzătoare a avut loc[21]. O intenție nu se află „dincolo" sau „în spatele" unei acțiuni; doar o abordare a comportamentului ca intercorelare ne poate lămuri asupra acțiunilor, respectiv asupra

intenţiilor, puse în joc. Corelarea despre care este vorba are forma unui aşa-numit „silogism practic"[22]. Într-un astfel de „silogism practic", premisele înglobează atât intenţiile cât şi circumstanţele efective în care se încearcă punerea în practică a intenţiei. În concluzie va apare acţiunea care trebuie explicată. O explicaţie a crimei de la Sarajevo ar putea avea, de exemplu, următoarea formă[23]:

1. **Princip intenţiona să comită o crimă.**
2. **Princip credea că nu poate să comită o crimă fără a avea o armă şi fără a fi într-o poziţie din care să tragă direct în arhiduce.**
3. **Princip şi-a cumpărat un pistol şi s-a aşezat chiar la marginea străzii, când coloana de maşini a arhiducelui se apropia.**

Desigur, această explicaţie nu este adecvată pentru predicţii. Ştim că o crimă a fost efectiv comisă, şi avem de explicat intenţia care a stat la baza acţiunii. Putem, aşadar, deriva o explicaţie dintr-o intenţie doar după ce acţiunea a fost deja înfăptuită (*post actu*). Pe von Wright, îl interesează cu precădere circumstanţele care pun în lumină sinceritatea sau seriozitatea persoanei ce manifestă intenţia. Nu doar Princip avea intenţia de a-l asasina pe arhiduce. Şi alţi compatrioţi sau tovarăşi politici ar fi putut avea această intenţie, dar nu au înfăptuit crima. Dimpotrivă, Princip a fost singurul care, spre deosebire de concetăţenii săi, a plănuit totul şi a luat toate măsurile pentru a-şi transforma intenţia în faptă. Prin urmare, dintr-o intenţie prezentă nu decurge cu necesitate logică faptul că fapta va fi comisă. Sinceritatea intenţiei trebuie să fie detectabilă în pregătirile făcute în vederea faptei.

Neîndoielnic, din „silogismul practic" al lui von Wright decurge o problemă. Considerat din punct de vedere formal, el nu este valid. Condiţiile generale de construire corectă a unui silogism cer să fie garantat că, indiferent de conţinutul premiselor, de fiecare dată când premisele sunt adevărate, şi concluzia va fi adevărată. Cu toate acestea, în „silogismul practic" al lui von Wright, premisele ar putea fi adevărate iar concluzia, falsă. Von Wright ar putea, totuşi, răspunde că într-un asemenea silogism nu există nici o legătură logică între intenţie şi acţiune. Aşa cum am amintit deja, relaţia dintre intenţie şi acţiune devine actuală de-abia când acţiunea a fost deja îndeplinită. În aceste circumstanţe, devine greu de înţeles cum ar putea von Wright să sprijine argumentul dependenţei logice. În legătură cu acestea, von Wright însuşi spune că „avem o argumentaţie coerentă din punct de vedere logic doar atunci când avem deja o acţiune înfăptuită

și construim o argumentație practică pentru a o explica sau justifica[24]." Devine limpede, din aceste cuvinte, că abordarea lui von Wright este mai degrabă metodologică, decât strict logică. Chiar dacă nu există o conexiune logică strictă între intenție și acțiune, din perspectivă metodologică, silogismul practic poate fi un instrument util în toate cazurile în care un istoric trebuie să descopere componentele implicite ale unei succesiuni de acțiuni. Mai mult, von Wright și-a rafinat ulterior, sub mai multe aspecte, această schemă de deducție introducând, printre altele, și factorul timp[25]. El și-a menținut totuși perspectiva metodologică fundamentală.

Încercări de reconciliere

La prima vedere, s-ar părea că există o prăpastie de netrecut între adepții așa-numitului model explicativ deductiv-nomologic („*covering law theory*") și cei care se situează în tradiția gândirii târzii a lui Wittgenstein, teoreticienii istoriografiei de orientare antinomologică. Danto este unul dintre filosofii istoriei care au încercat să construiască o punte între aceste două concepții, ținând seama de cerințele ambelor părți în ce privește explicația istorică. Contribuția se regăsește în lucrarea deja amintită *Analytical Philosophy of History*[26]. Danto afirmă, la început, că o bună parte din divergențele existente pot fi reduse la simple diferențe de interpretare semantică. În al doilea rând, el susține că, între părțile aflate în dispută, există diferențe în modalitatea generală de înțelegere a istoriei.

Danto își începe analiza cu o observație de bun simț. El invocă ideea că un eveniment istoric (sau, mai bine zis, un „obiect" istoric) nu poate fi explicat în sine. Obiectele istorice pot fi explicate doar într-o descriere determinată. Astfel, ar fi lipsit de sens să cerem o explicație a Războiului de Secesiune american, la fel cum ar fi lipsit de sens să cerem o explicație pentru existența unei colii de hârtie în mașina mea de scris. Dimpotrivă, anumite aspecte ale unui fenomen pot fi foarte bine explicate. Astfel, putem fără probleme să ne întrebăm de ce a izbucnit Războiul american de Secesiune, sau de ce pe această foaie de hârtie sunt semne negre de cerneală. Expresiile „Războiul de Secesiune american" sau „coala de hârtie din mașina mea de scris" sunt expresii indicative[27], lipsite de orice valoare de adevăr. În consecință, ele nu pot apărea, în calitate de concluzii, în argumente de tipul celor ale lui Hempel. Ele pot avea rolul de concluzii doar când se face o aserțiune referitoare la obiectul desemnat de ele. Dar, întrucât un fenomen poate fi descris în nenumărate

moduri, nu putem stabili, în mod definitiv, dacă acel fenomen poate fi subsumat unei legi generale, pentru fiecare mod descriptiv, în parte.

Danto își susține punctul său de vedere invocând un exemplu tipic de explicație istorică[28]. În timpul celebrării sărbătorii naționale a Principatului Monaco, străzile erau împodobite cu drapelul național monegasc. Pe lângă acestea, pe străzi mai fluturau și drapele americane. Cu excepția acestora, nici un alt drapel nu mai era reprezentat. O explicație plauzibilă pentru acest fapt ar fi că prințul Rainier al-III-lea se căsătorise cu o actriță americană, Grace Kelly. Aici, Dray ar putea replica că, după știința lui, nu există nici o lege generală care să pună în legătură cele două fenomene – drapelele și căsătoria. Danto răspunde însă că, în acest exemplu, este posibil să redescriem fiecare eveniment, astfel încât noua descriere să poată fi acoperită de o lege. După o asemenea redescriere va fi posibilă dispunerea evenimentelor într-o formă deductivă:

1. Monegascii și-au arborat drapelele alături de drapele americane.
2. Monegascii onorau o prințesă de origine americană.
3. Cetățenii unei națiuni onorau o prințesă de altă origine decât a lor.

Am putea privi propoziția (1) drept descrierea unui eveniment, mai precis a celui care necesită o explicație. În continuare, putem desemna propoziția (2) drept descrierea care explică conținutul descrierii (1). Propoziția (3) este o descriere a acestui eveniment precis, însă trebuie considerată ca fiind adecvată pentru nenumărate alte evenimente similare. Prin urmare, avem aici de-a face cu două tipuri de descrieri: (1) descrierea care trebuie explicată, iar (2) și (3) sunt descrierile care explică. În afară de aceasta, între (2) și (3) există o deosebire, anume că (2) este o descriere concretă, în timp ce (3) este una generală. După cum se vede, nu este greu să inferăm de la (2) la (3), în timp ce în trecerea logică de la (1) la (2) apar probleme. Dacă am vrea să formulăm o lege generală care să lege propoziția (1) de (2), atunci ea ar putea avea, plecând de la descrierea abstractă (3), următoarea formă: „Ori de câte ori o națiune are un prinț de altă origine națională decât cea a cetățenilor ei, acești cetățeni își vor onora prințul în mod adecvat, de câte ori va fi cazul"[29].

Am putea așadar explica prezența ambelor tipuri de drapele în următorul fel:

1. Prințesa Grace de Monaco este de altă origine decât cea monegască.
2. Sărbătoarea națională monegască este un moment potrivit pentru a onora perechea princiară.

3. Arborarea drapelului corespunzător națiunii unei persoane este un mod potrivit de a onora respectiva persoană.

---

4. La sărbătoarea națională a Principatului Monaco erau arborate și drapele de altă origine decât cele monegasce, anume drapele americane.

Lui Danto îi este clar că această explicație nu reprezintă o inferență validă formal, dar nu are nimic împotrivă în a o considera drept o „schiță de explicație" (cf. expresia lui Hempel „*explanation sketch*"). O schiță de explicație are avantajul că nu trebuie să aibă, în mod direct, forma unei inferențe logice deductive, deși vizează, totuși, formularea unei legi. Din această cauză, dacă este nevoie, ea poate fi reformulată sub forma unei inferențe complete.

Prin aceasta, Danto oferă o încercare de reconciliere în disputa dintre Dray și Hempel[30]. Pe de o parte, Danto acceptă posibilitatea ca explicațiile să poată fi reformulate ca argumente complete, motiv pentru care vom putea spune că explicațiile istorice conțin în ele o schiță de lege. Pe de altă parte, Danto distinge, fără echivoc, între ceea ce el desemnează ca evenimentul propriu-zis și descrierea evenimentului. Astfel, nu evenimentul în sine este cel care necesită o explicație, ci, mai curând, descrierea evenimentului. Prin această observație, Danto înlătură obiecțiile lui Dray. O lege dată nu trebuie, așadar, să acopere evenimentul, ci doar să fie valabilă pentru anumite expresii referitoare la eveniment. În cadrul reflecțiilor sale asupra întrebării cum ar trebuie descrise fenomenele, Danto ne oferă o teorie despre felul în care „legile" pot fi inserate în explicațiile istorice. În acest fel, el construiește o punte între adepții și opozanții lui Hempel, pe care el îi acuză de pedanterii terminologice. Cu toate acestea, eforturile sale n-au fost încununate de prea mult succes. Dimpotrivă, reformularea problemei, ca fiind o chestiune privitoare la diferitele forme propoziționale, s-a bucurat de un larg ecou. De aceea, problema se pune, și astăzi, sub forma unei interogații cu privire la interpretarea corectă a relației dintre diferitele tipuri de descriere.

Texte

Anscombe, G. E. M.: Intention, 2nd edition, Oxford, 1979 (germ. Absicht, Freiburg/ Munchen, 1986).

Apel, K. O.: Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt, 1979.

Braithwaite, R.: Scientific Explanation, Cambridge, 1955.

Danto. A. L.: Analytical Philosophy of History, Cambridge, 1955 (germ. Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1974) (=*APG*).

Davidson, D.: „Actions, Reasons, and Causes", în The Journal of Philosophy, vol. 60, nr. 23, 1963 (reluată în M. Brodbeck (ed.) Readings in the Philosophy of the Social Sciences, New York, 1968, pp. 44-58).
–: Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984 (germ. Wahrheit und Interpretation, Frankfurt, 1986).
–: Essays on Actions and Events, Oxford 1980 (germ. Handlung und Ereignis, Frankfurt, 1985).
Dray, W.: Laws and Explanation in History, Oxford, 1957 (= *LEH*).
Gardiner, P.: The Nature of Historical Explanation, Oxford, 1968 (= *NHE*).
Gean, W. D.: „The Logical Connection Argument and De Re Necessity", în American Philosophical Quarterly, 12, 1970.
Goldman, I. A.: A Theory of Human Action, Prentice-Hall, 1970.
Hempel, C. G.: „The Function of General Laws in Historical Explanation", în Journal of Philosophy, 39, 1942 (reluată în Gardiner (ed.): Theories of History, Glencoe, 1959).
–: Philosophie der Naturwissenschaften, Munchen, 1972.
–: Aspekte wissenschaftlicher Erklärung, Berlin/New York, 1977.
–: Grundzuege der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft, Duesseldorf, 1974.
Kenny, A.: Will, Freedom and Power, Oxford, 1975.
Louch, A.: Explanation and Human Actions, Oxford, 1966.
Mackie, J. L.: „Causes and Conditions", în American Philosophical Quarterly, oct. 1965.
Melden, A. I.: Free Action, London, 1961.
Peacocke, Ch.: Holistic Explanation, Oxford, 1979.
Popper, K. R.: The Open Society and Its Enemies, vol. II, London, 1945, 1973 (germ. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band II, München, 1975).
–: The Poverty of Historicism, London, 1972 (germ. Das Elend des Historizismus, Tuebingen, 1987).
Ryle, G.: The Concept of Mind, London, 1963 (germ. Der Begriff des Geistes, Stuttgart, 1969).
Taylor, C.: The Explanation of Behavior, London, 1964.
White, M.: Foundations of Historical Knowledge, New York, 1965.
Winch, P.: The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy, London, 1958 (germ. Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt, 1966) (= *ISW*).
von Wright, G. H.: Explanation and Understanding, London, 1971 (germ. Erklären und Verstehen, Frankfurt, 1974) (= *EV*).

Antologii

Dray, W.: Philosophy of History, Prentice-Hall, 1964.
Gardiner, P.: Theories of History, Glencoe (Illinois), 1959.

Literatură secundară

Acham, K.: Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung, Freiburg/ Munchen, 1974.

Faber, K. G.: Theorie der Geschichtswissenschaft, Munchen, 1982.

Olse, J.-H.: Causations and the Explanatory Patterns of Human Actions, Copenhaga, 1975.

Stoutland, J.: „The Logical Connection Argument", in American Philosophical Quarterly Monograph Series, 4, 1970.

Note

1 Popper 1975, vol. II, p. 327.
2 Braithwaite 1955; Hospers, J.: An Introduction to Philosophical Analysis, Englewood Cliffs, (N.Y.), 1967.
3 Popper 1975.
4 Nagel, E.: The Structure of Science, New York, 1961; White 1965.
5 Gardiner, *NHE*, pp. 24 şi 89 et sqq.
6 Cf., de exemplu, Melden 1961.
7 Winch, *ISW*, pp. 12-20.
8 Winch, *ISW*, pp. 43 et sqq. şi 117 et sq.
9 Winch, *ISW*, p. 76 et sq.
10 Winch, *ISW*, pp. 45 et sq. şi 76 et sq.
11 Dray, *LEH*, capitolul II.
12 Dray, *LEH*, capitolul VI.
13 Dray, *LEH*, capitolul V.
14 Cf. Ryle, G.: Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969, pp. 108-120.
15 Gardiner, *NHE*, p. 124.
16 Dray, *LEH*, p. 16 şi pp. 144-150.
17 Anscombe 1986, pp. 33-35.
18 Melden 1961, pp. 52-78 et sqq.
19 Davidson 1968, p. 53 et sqq.
20 Davidson 1968, p. 53 et sqq.
21 Cf. von Wright, *EV*, cap. III, pp. 83-121.
22 von Wright, *EV*, cap. III, p. 93 et sqq.
23 von Wright, *EV*, cap. III, p. 93.
24 von Wright, *EV*, p. 110.
25 von Wright, *EV*, p. 99 et sqq.
26 Danto, *APG*, p. 321-370.
27 Danto, *APG*, p. 348 et sqq.
28 Danto, *APG*, p. 351 et sqq.
29 Danto, *APG*, p. 353 et sqq.
30 Danto, *APG*, p. 354 et sqq.

5. *ETICĂ ȘI FILOSOFIE POLITICĂ*

Jørgen Husted

Richard Mervyn Hare
Limbajul moralei

Schimbarea fundamentală în modul de a înțelege limbajul, schimbare ce a avut loc în filosofia anglo-saxonă în primul deceniu de după război, s-a impus imediat și în filosofia morală. În 1952, R. M. Hare arăta în cartea sa, *The Language of Morals* (Limbajul moralei; germ.: *Die Sprache der Moral*, 1983), modul în care noua concepție despre limbaj poate fi transpusă în cadrul unei noi teorii a filosofiei morale, care ar surclasa teoria morală în vogă la momentul respectiv, și anume emotivismul neopozitvist. Hare reușește să îmbine în mod fructuos critica sa la adresa emotivismului cu încercarea de a determina natura specifică a moralei pornind de la analiza limbajului. Teoria lui Hare poate fi considerată cu îndreptățire punctul culminant al acestui tip de încercări care caracterizează filosofia morală anglo-saxonă de la început de secol.

Libertate și rațiune: o încercare de mediere

În *The Language of Morals*, precum și în articolul timpuriu din 1963, *Freedom and Reason* (Libertate și rațiune; germ.: *Freiheit und Vernunft*, 1983), Hare susține că sarcina filosofiei morale este descoperirea structurii logice a limbajului moral, lucru care ar face posibilă o mai bună apreciere a întrebărilor cu caracter moral. Hare nu are în vedere o moralizare a subiectului, ci o

ridicare a standardului discuției referitoare la chestiunile morale. Aceasta pare a fi o problemă minoră, dacă stăm să ne gândim că în întreaga istorie a filosofiei, de la Platon până la Spinoza și Kant, s-a considerat că adevărata sarcină a filosofiei este dezbaterea unor probleme fundamentale, cum ar fi: „Cum trebuie să trăiesc?”, „Ce este bine și ce este rău?”, „Ce trebuie să fac?”. Hare pare să ignore în totalitate aceste întrebări.

Trebuie aici amintit faptul că filosofia morală pozitivistă se întemeiază pe convingerea că judecățile morale nu au și nu pot avea nici o pretenție la o validitate obiectivă, generală. Potrivit acestui punct de vedere, morala este ceva relativ; comandamentele morale nu pot fi întemeiate trimițând la un sens general al existenței și nici la o natură umană eternă. Dimpotrivă, morala este dependentă de factori nonmorali (biologici, culturali, sociali sau de altă natură). Tocmai de aceea este lipsit de sens să vorbim de o morală unică și este mai potrivit să vorbim de un șir de diferite sisteme morale care au o anumită validitate pentru persoane, clase, societăți și epoci determinate. Presupoziția generală de la care trebuie pornit este că orice om educat împărtășește această convingere; în consecință, sarcina fundamentală a filosofiei morale este de a arăta consecințele care decurg dintr-un astfel de sistem moral, care domină la un moment dat. Dacă morala este în mod fundamental relativă, atunci nu poate fi indicat vreun temei al unui anumit sistem moral care să fie, în același timp, și universal valabil. Dimpotrivă, este mai potrivit să vorbim de o alegere liberă, neinfluențată încă de anumite reprezentări cu privire la morală, între diferite sisteme morale. Astfel, parafrazându-l pe Ivan din *Frații Karamazov*, totul e permis.

Pornind de la o concepție asemănătoare, Jean-Paul Sartre clarifică condițiile de posibilitate ale moralei pe baza celebrului său exemplu al tânărului care îi cere sfatul în timpul războiului. El stă în fața următoarei alegeri: să plece în Anglia, alăturându-se trupelor franceze sau să rămână în Franța ca să aibă grijă de mama bolnavă, ce îl are doar pe el drept sprijin. Când tânărul îl întreabă „Ce să fac?”, Sartre, consecvent propriei morale, îi răspunde: „Sunteți liber, alegeți! Ceea ce e tot una cu: *Inventați!* Nu există o morală general-valabilă care să vă prescrie ceea ce trebuie să faceți”[1].

Libertatea se impune aici în calitate de concept central, deoarece pentru Sartre problema lipsei unei morale bine definite este sinonimă cu problema libertății ființei umane. Faptul că nu există o morală general-valabilă, care să prescrie ce trebuie să fac, nu are doar un sens negativ, și anume acela că eu sunt singur cu deciziile mele, ci și unul pozitiv, acela că nu există nimic care să poată răpi libertatea de acțiune a individului, în măsura în care acesta

își asumă responsabilitatea acțiunilor sale. Acest punct de vedere este propriu cunoașterii faptului că omul este liber prin însăși natura sa, altfel spus că el se creează pe sine prin propriile decizii. Individul nu are mai întâi datorii și abia apoi libertatea sau posibilitatea de a deveni liber; dimpotrivă, individul este mai întâi liber și abia după ce se angajează are datorii de respectat.

Opiniile lui Hare referitoare la sarcinile filosofiei morale sunt asemănătoare celor ale lui Sartre. Și el împărtășește convingerea că nu există o morală universal-valabilă care să prescrie ce trebuie făcut în situații concrete (vom reveni mai târziu la argumentarea acestei poziții). Ca și Sartre, Hare accentuează asupra faptului că libertatea este conceptul central și că ea precede orice datorie. Lipsa unei morale universal-valabile ne conduce însă la următorul fapt: în cazul întrebării „Ce trebuie să fac?", eu nu voi stabili care este datoria mea, ci voi lua o decizie, mă voi angaja într-un anumit sens. Aceasta înseamnă că, atunci când luăm o atitudine morală față de ceva, avem mult mai multă libertate decât atunci când răspundem la întrebarea dacă pământul se învârte sau nu. Dacă am susține că pământul este nemișcat, ni s-ar putea prezenta informații, pe care, atâta vreme cât am stărui în opinia de mai sus, nu am putea să le acceptăm fără să ne contrazicem. Atunci când luăm o atitudine morală nu există temeiuri necesare, obiective: singura certitudine față de problema morală rămâne faptul că nimic și nimeni nu ne poate da un răspuns, ci doar noi, cei care suntem vizați în mod direct de această problemă.

Prin această relaționare a libertății cu atitudinea morală, Hare se confruntă cu niște consecințe ce par a contrazice argumentația lui de până acum. Cine încearcă să rezolve o problemă morală, asemeni tânărului care îi cere sfatul lui Sartre, conștientizează faptul că alegerea sa este una importantă. Alegerea nu este o chestiune neînsemnată sau arbitrară, asemeni alegerii unui timbru dintr-un set de timbre. Cunoașterea faptului că alegerea are o anumită importanță conține și obligația de a întrebuința o minte sănătoasă împreună cu toate capacitățile sale pentru a găsi temeiurile cele mai bune pentru alegerea în cauză. Dacă tânărul din exemplul lui Sartre ar fi dat cu banul, în loc să aleagă, nu am putea vorbi, în acest caz, de o decizie sau de o alegere morală, chiar dacă acest tânăr își asumă ulterior responsabilitatea acestei decizii și a consecințelor ce decurg de aici. Chiar și libertatea morală este, într-o anumită măsură, o libertate limitată: conceptului de libertate morală îi este inerent un comandament cu caracter restrictiv, anume acela de a utiliza rațiunea în luarea unei decizii. O dată cu rațiunea, intră în joc și un anumit tip de seriozitate, potrivit căreia nu orice ne este permis. Pe de o

parte suntem liberi, pe de altă parte nu avem libertatea să facem tot ceea ce vrem. Tocmai aici apare paradoxul: cum pot fi liber în mod principial în decizia mea între A și B, când, de fapt, mă simt obligat să găsesc anumite temeiuri care înclină în mod hotărâtor balanța spre o anumită decizie?

Această tensiune ce există între o libertate deplină în chestiuni de morală și cerința ca decizia să fie rezultatul unui proces rațional i-a împins pe filosofi (inclusiv pe Sartre) să excludă din domeniul analizei morale fie conceptul de libertate, fie pe cel de rațiune. Astfel, susține Hare, pierdem din vedere tocmai morala. Pentru a căpăta o înțelegere clară cu privire la această chestiune trebuie să punem în relație cele două concepte și să clarificăm modul în care acestea interacționează. În consecință, sarcina filosofului este de a descoperi această relație specială dintre rațiune și libertate, încercând să evite pozițiile extreme: libertatea neîngrădită și rațiunea constrângătoare.

Clarificarea conceptelor înseamnă pentru filosofia analitică descoperirea structurii logice a utilizării curente a acestora. Teza fundamentală a lui Hare (pe care el o numește teza universalistă) are în vedere structurile logice ale limbajului moral curent. Cu toate că această teză nu vizează în chip nemijlocit răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să fac?", se va arăta, în continuare, că Hare are să-i spună tânărului din exemplul lui Sartre mai mult decât „Sunteți liber, decideți!".

Judecățile morale sunt prescripții

Teza fundamentală a lui Hare privitoare la limbajul moralei cuprinde două subteze. Prima este: Judecățile morale sunt prescriptive. Întrebarea referitoare la judecățile morale primește astfel un prim răspuns. În situații concrete ne este relativ ușor să distingem între judecăți morale și nonmorale. Rămâne însă întrebarea: pornind de la ce criterii luăm noi această decizie? Care sunt caracteristicile generale specifice judecăților cu caracter moral și care le disting de celelalte tipuri de enunțuri?

Poate fi exclusă de la bun început presupoziția că judecățile morale trebuie identificate cu anumite cuvinte sau cu anumite tipuri gramaticale de propoziții. Una și aceeași propoziție – „Trebuie să pleci în Anglia"– poate fi interpretată după forma ei gramaticală fie ca judecată morală, fie ca descriere a ceea ce a spus un altul, altfel spus ca judecată descriptivă. De aceea, Hare își îndreaptă atenția asupra funcției lingvistice a judecăților morale: ce fel de activitate întreprindem atunci când emitem judecăți morale; există o activitate

specială căreia limbajul judecăților morale îi servește ca unealtă? În mod evident, de enunțurile de tip moral, spre deosebire de *descrieri*, este legată întotdeauna o *valorizare*. Dacă enunțul „Trebuie să pleci în Anglia" este unul moral, atunci el exprimă o valorizare în sensul că se aprobă și se valorizează pozitiv acțiunea respectivă. Dacă propoziția este înțeleasă ca fiind descriptivă (nonmorală), atunci ea nu vizează decât descrierea a ceea ce a spus un altul. Prin urmare, valorizarea și descrierea sunt două lucruri total diferite. Din moment ce judecățile morale sunt atât de puternic legate de valorizări, înseamnă că trebuie să ne ocupăm mai îndeaproape de distincția dintre valorizare și descriere, lucru care a preocupat, de altfel, destul de mulți filosofi.

Hare nu abordează această problemă mai în profunzime, deoarece, susține el, această diferențiere nu poate caracteriza în mod exhaustiv specificul judecăților morale. Următoarele considerații ne vor conduce înspre o caracterizare diferită. Astfel, când întrebăm pe cineva: "Ce fel de convingere morală are persoana X?", cel mai bun mod de a răspunde la întrebare este de a cerceta modul în care persoana X acționează. Judecățile morale au un caracter necesar. O judecată morală precum „Mă distanțez de orice discriminare a cetățenilor străini" obligă vorbitorul să întreprindă anumite acțiuni, fie în momentul de față, fie atunci când are această ocazie. O persoană ale cărei acțiuni se află în contradicție cu principiile sale morale declarate se contrazice pe sine: acțiunile sale arată că ea nu vizează cu adevărat ceea ce spune. Dacă cineva discriminează în mod arbitrar o a doua persoană, atunci ea nu pune prea mult preț pe judecata „Mă distanțez de orice atitudine discriminatorie față de cetățenii străini", în ciuda faptului că persoana respectivă crede (ceea ce e același lucru cu: își poate imagina) că se distanțează de orice atitudine discriminatorie. Dacă judecățile morale ale unei persoane se dovedesc a nu fi oneste și, în același timp, dacă ele intră în contradicție cu acțiunile acestei persoane, prin aceea că acțiunile acesteia nu împlinesc maxima morală exprimată în judecată, atunci judecățile morale trebuie să se afle într-o legătură necesară, evidentă, cu acțiunile.

Pentru a elucida acest tip de relație, Hare ia drept exemplu imperativul. Propoziții precum „Închide ușa!" se află și ele într-o relație strânsă cu acțiunile; mai mult, în acest caz, momentele relației sunt transparente. După Hare, între propoziția „Închide ușa!" și închiderea ușii există următoarea relație: dacă o persoană adresează acest imperativ altei persoane, atunci acceptarea acestui imperativ de către cea de-a doua persoană constă în faptul că duce la bun sfârșit acțiunea sau cel puțin se decide să o îndeplinească.

Orice exprimare verbală a acceptării imperativului – de felul „S-a făcut!” – nu are nici o valoare fără acțiunea corespunzătoare care să urmeze acestui enunț: abia acțiunea arată că imperativul a fost într-adevăr acceptat. Aceasta este deci legătura dintre enunț și acțiune: acceptarea enunțului constă în ducerea la bun sfârșit a acțiunii corespunzătoare. Explicația este foarte simplă: o dată cu enunțarea unui imperativ este exprimat un ordin care spune unei persoane ce trebuie să facă; deoarece funcția lingvistică a unui ordin constă în prescrierea unei acțiuni, îndeplinirea acțiunii este același lucru cu acceptarea, iar neîndeplinirea acțiunii este identică cu o respingere a ordinului.

Imperativele nu sunt singurele mijloace prin care să spunem cuiva ce trebuie să facă. Limbajul face posibile nenumărate alte enunțuri cu aceeași funcțiune generală. Noi le folosim pe acestea pentru a exprima instrucțiuni, rugăminți, cerințe, prescripții, apeluri și altele asemănătoare; de asemenea, exprimăm cu ajutorul imperativelor ordine sau comandamente. Enunțurile a căror funcțiune constă în a răspunde la întrebări de tipul „Ce trebuie să fac?” sunt numite de către Hare enunțuri *prescriptive* (stipulative sau care orientează spre o acțiune). Ceea ce caracterizează un enunț prescriptiv este că o persoană care îl acceptă se obligă să îndeplinească o anumită acțiune. În contrast cu acestea se află enunțurile descriptive a căror funcțiune generală este de a răspunde la întrebări de tipul „Ce este lucrul x ?”. Putem spune că într-un enunț descriptiv avem de-a face cu o descriere, o informație sau un raport; caracteristic pentru enunțul descriptiv este că persoana care îl acceptă se obligă să creadă ceva, dar nu să și facă ceva.

Prin urmare, Hare susține că enunțurile morale au un caracter prescriptiv[2]. Mai sus-amintita legătură existentă între cuvinte și acțiuni, în utilizare limbajului în contexte morale, este nu doar asemănătoare cu legătura dintre enunțurile prescriptive și acțiuni, ci, mai mult, are aceeași structură și poate fi clarificată în același mod: prin acceptarea unei judecăți morale, cel în cauză se obligă să îndeplinească o anumită acțiune, deoarece judecata servește la prescrierea unei acțiuni. Susținerea acestei teze (prima parte a tezei fundamentale cu privire la limbajul moralei) se bazează pe condițiile de posibilitate ce stau la baza utilizării judecăților morale. Hare subliniază faptul că modalitatea în care utilizăm judecățile morale exclude posibilitatea ca noi să acceptăm un enunț de genul „Trebuie să donezi sânge” și, în același timp, să respingem imperativul corespunzător acestuia („Donează sânge!”). Dacă cineva ar accepta primul enunț, dar l-ar respinge pe cel de-al doilea, atunci am fi pe deplin îndreptățiți să susținem că această persoană se contrazice, după cum la fel de contradictoriu este să accepți enunțul „Danemarca

este un regat" și în același timp să respingi propoziția: „Există cel puțin un regat". Natura obiecției ne arată că aici este vorba de o interdicție logică. Dacă cineva acceptă o judecată morală, dar respinge imperativul corespunzător acesteia, atunci el se face vinovat de o contradicție internă. Acest fapt este o indicație pentru Hare că judecățile morale trebuie să conțină în chip logic imperative. Acum este ușor pentru el să dovedească funcția prescriptivă a judecăților, căci, dacă judecățile conțin imperative, atunci acceptarea unei judecăți morale include și acceptarea imperativului corespunzător acesteia, fapt care înseamnă că, o dată cu acceptarea unei judecăți morale, persoana respectivă trebuie să îndeplinească și acțiunea comandată de imperativ. Dacă persoana respectivă nu duce la bun sfârșit acțiunea respectivă, atunci aceasta este o dovadă a faptului că ea nu a luat în serios judecata morală.

La aceeași concluzie ajungem și atunci când reflectăm la următorul aspect al utilizării judecăților morale. În anumite situații, cineva poate replica cu îndreptățire judecății morale „Trebuie să donezi sânge" cu următoarele cuvinte: „Nu poți să-mi ceri acest lucru, deoarece nu îndeplinesc condițiile unui donator".

Sau, pentru a ne exprima în termeni kantieni: „a trebui" îl presupune pe „a putea". Este lipsit de sens să ceri unei persoane să îndeplinească o acțiune atunci când aceasta nu are posibilitatea, dintr-un motiv oarecare, să o îndeplinească. Acest mod special de utilizare a judecăților morale confirmă, potrivit lui Hare, faptul că judecățile morale au un caracter prescriptiv. El subliniază faptul că nu doar imperativele, ci și enunțurile prescriptive presupun pe „a putea". Acest fapt nu este surprinzător, deoarece enunțurile prescriptive apar acolo unde se pune întrebarea „Ce trebuie să *fac*?", adică acolo unde ele presupun, ca o condiție a unei corecte „puneri în scenă" a situației lingvistice, o anumită „putință". Atunci când nu știu exact dacă îndeplinirea unei anumite acțiuni stă în puterea mea, este lipsit de sens să întreb dacă trebuie sau nu să o îndeplinesc.

După Hare acesta este punctul central al argumentației. Faptul că „a trebui" (datoria morală) îl presupune pe „a putea" nu confirmă doar teza sa, ci invalidează, deopotrivă, tezele alternative potrivit cărora judecățile morale au un caracter descriptiv. Dacă enunțul „Trebuie să donezi sânge", adică „Din punct de vedere moral ești obligat să donezi sânge" ar fi unul descriptiv, atunci presupoziția lui „a putea" ar fi pe de-a-ntregul irelevantă, la fel ca în cazul enunțului: „Îmi datorezi 1000 de mărci", înțeles ca echivalent cu enunțul „Din punct de vedere juridic ești obligat să-mi plătești 1000 de mărci".

Judecățile morale presupun reguli generale

Dacă în prima parte a argumentației Hare caracterizează judecățile morale drept enunțuri prescriptive, el încearcă în a doua jumătate să le delimiteze pe cele dintâi de alte tipuri de enunțuri prescriptive. Astfel, putem vorbi de două teze secundare care elucidează natura judecăților morale, prin aceea că le caracterizează ca aparținând unui tip anumit de enunțuri prescriptive. Această caracterizare delimitativă, pe care Hare o numește universalizabilitate (*universalizability*), va constitui obiectul considerațiilor următoare.

După cum a fost deja arătat, un enunț prescriptiv obligă pe acela care îl acceptă să acționeze într-un anume mod. Aceasta este valabil și pentru enunțuri de genul „Abțineți-vă de la fumat în acest compartiment!" sau „Nu fuma în acest compartiment". Atât judecățile morale standard, cât și reformulările mai sus citate, au ca trăsătură distinctivă faptul că ele obligă și vorbitorul, chiar dacă ele sunt îndreptate asupra unui alt individ. Astfel, ne-am simți îndreptățiți să spunem: „Cum poți să-mi spui că nu trebuie să fumez aici, când de fapt tu stai în acest compartiment și fumezi?". Cineva poate emite enunțuri cu caracter moral doar în anumite condiții, anume când el este pregătit să se supună unei judecăți morale venite din partea unei alte persoane. Care este temeiul acestei pretenții? Cu siguranță, unii vor indica morala și principiul moral superior potrivit căruia trebuie să te porți cu celălalt așa cum tu ai vrea ca el să se poarte cu tine. Hare respinge acest răspuns deoarece el consideră că există un temei pur logic pentru această pretenție[3].

Acesta poate fi clarificat printr-o comparație între judecățile morale și imperative. Persoana care emite un imperativ nu are nici o pretenție ca acesta să fie întemeiat. Dacă vorbitorul are un anumit drept în emiterea ordinului, el poate respinge întrebările care încep cu „De ce?", spunând „Pentru că așa vreau eu!". Vorbitorul nu trebuie să răspundă cerinței de a avea un comportament consecvent: într-o altă situație asemănătoare, el poate susține cu totul altceva, poate de exemplu să emită un ordin contrar, fără să expună motivele acestei decizii. De asemenea, nu poate fi emisă pretenția ca vorbitorul să respecte cerința cuprinsă în imperativ. Din punct de vedere logic, cel care dă glas unui imperativ nu este constrâns să-l întemeieze, să respecte consecințele implicite ale acestuia sau să-l respecte el însuși. Cel care nu respectă propriile imperative poate părea nepoliticos, incorect, iar atitudinea lui poate părea nepotrivită; însă nu despre asta e vorba aici. Totuși, într-o judecată morală de tipul „Nu fuma în acest compartiment!" cele trei

cerințe mai sus-numite își au îndreptățirea lor. Nu pot să resping întrebarea „De ce?" dacă vreau ca mesajul meu să fie luat în serios. În momentul în care cineva respinge o obiecție fără să ofere un temei, acesta este inconsecvent cu sine însuși; mai mult, așa cum s-a spus mai sus, trebuie respectată și cerința de a te supune cerințelor propriilor enunțuri prescriptive. Potrivit lui Hare, toate aceste trei cerințe își au temeiul în una și aceeași cerință ce-l vizează pe emitentul unei judecăți morale. Neîndeplinirea acestei cerințe nu înseamnă o violare a ordinii morale respectate de oamenii onorabili, ci doar expresia faptului că el nu intenționează să facă acel lucru.

Condiția de bază pentru enunțarea unei judecăți morale este ca aceasta să nu aibă un caracter arbitrar, ci să fie emisă ținându-se cont de particularitățile fiecărei situații. O judecată morală valabilă trebuie să corespundă condițiilor de fapt.

Este ușor de observat cum pot fi deduse celelalte trei condiții (ale întemeierii, ale consecvenței și ale angajării personale) din această condiție de bază. Condiția întemeierii are în vedere posibilitatea de a indica acele particularități ale situației care furnizează temeiurile judecății morale. Condiția consecvenței se referă la faptul că respectiva persoană trebuie să fie pregătită să emită aceeași judecată morală în situații asemănătoare; această cerință se întemeiază pe faptul că temeiurile care sunt considerate bune într-o anumită situație par a fi bune și în situații asemănătoare. A treia cerință referitoare la angajamentul personal este o consecință obținută prin coroborarea cerinței de consecvență cu funcția prescriptivă: dacă o persoană prescrie un anumit lucru unei alte persoane, aflate într-o situație determinată, atunci cea dintâi trebuie să-și asume prescripția respectivă, în cazul în care se află în aceeași situație sau într-una asemănătoare.

Cerința de bază, potrivit căreia o judecată morală referitoare la o situație concretă trebuie să fie întemeiată conform particularităților acestei situații, conține obligația de a emite aceeași judecată pentru cazuri identice sau asemănătoare. Nu are nici un sens să se afirme că prin însăși referirea la particularitățile situației concrete se poate furniza temeiul unei judecăți, dacă nu se acceptă în același timp că aceleași particularități pot întemeia o judecată morală în situații asemănătoare. O judecată morală este o judecată prescriptivă asupra unei situații concrete împreună cu toate particularitățile specifice ei. Altfel spus, judecata morală este o judecată generală, care trebuie considerată ca fiind întemeiată în orice situație asemănătoare. Aceasta înseamnă că, într-o situație asemănătoare, nu poți emite, fără a te contrazice, o altă judecată.

Constrângerea logică de a emite o aceeași judecată logică în situații similare poate fi exprimată și în alt mod. Faptul că, o dată cu emiterea unei judecăți asupra unei situații, se emite o judecată cu privire la toate situațiile asemănătoare înseamnă că emitentul judecății se supune următoarei reguli generale: „Oricine se găsește într-o situație asemănătoare, având particularitățile A, B și C trebuie să ducă la bun sfârșit (să evite) o astfel de acțiune". Judecata morală „Trebuie să nu fumezi în acest compartiment", obligă vorbitorul să respecte o regulă generală care derivă din această judecată. Întemeierea poate consta în faptul că în compartiment se află un copil, un om bolnav sau un nefumător. În primul caz vorbitorul se obligă să respecte regula generală potrivit căreia „oricine se găsește într-un compartiment în care este prezent un copil nu trebuie să fumeze". La fel stau lucrurile și în exemplele celelalte. O dată cu judecata sa asupra situației concrete, vorbitorul instituie o regulă și anume: orice persoană aflată într-o situație asemănătoare nu trebuie să fumeze. O dată cu furnizarea întemeierii, care subliniază în același timp trăsăturile caracteristice ale situației, vorbitorul definește tipul de situație în discuție astfel încât aceste două componente – prescripiția și tipul de situație să furnizeze o prescripție generală de acțiune și să creeze obligația de a urma o anumită regulă de acțiune care vizează toate situațiile de tipul respectiv, fără referire la ocurențe particulare, precum locul și timpul.

Aceasta e ceea ce Hare înțelege prin universalizabilitatea judecăților morale. Pentru ca un enunț să poată fi considerat drept o judecată morală, el trebuie generalizat (universalizat) după procedeul mai sus descris, adică trebuie să poată fi transformată într-o regulă care să prescrie că într-un anumit tip de situație trebuie îndeplinit sau evitat un anumit tip de acțiune. Modul în care o judecată morală dată poate fi universalizată nu trebuie să reiasă din judecata data; acest fapt reiese în mod clar în analiza enunțului „Nu fuma în acest compartiment, sunt și copii aici". Vorbitorul trebuie să fie oricând pregătit să răspundă la întrebări referitoare la modul în care judecățile pot fi universalizate și să încerce să formuleze cât mai clar posibil regulile morale presupuse în judecățile morale.

Teza fundamentală susținută de Hare privitoare la posibilitatea universabilizării enunțurilor morale este acum evidentă: enunțurile morale sunt caracterizate prin faptul că sunt prescriptive și că pot fi universalizate. A emite o judecată morală înseamnă a respecta o regulă generală de acțiune. *Libertatea* luării de poziție morale se referă la caracterul prescriptiv al judecăților morale, iar *rațiunea* lor, la posibilitatea de a le universaliza. Modul în care aceste două trăsături fundamentale ale structurii logice a limbajului

moral se raportează una la alta constituie tema teoriei dezvoltată de Hare privitoare la justificarea morală.

Justificarea morală

Atitudinea morală (ca în exemplul: „Trebuie să plec în Anglia și să mă alătur francezilor liberi") nu presupune doar faptul că se accentuează pe anumite trăsături ale situației (aspecte ce caracterizează situația respectivă și servesc întemeierii judecății morale), dar și pe o regulă generală de acțiune, pe un principiu moral. Cele două componente, anume faptele ce servesc întemeierii și regula generală, se află într-o strânsă legătură: alegerea unor anumite fapte ca temeiuri ne obligă să respectăm anumite reguli (universalizarea), iar regula are funcția de a indica condițiile (adică setul de fapte) pentru care judecata este valabilă. De aceea întrebarea este cum putem fundamenta o luare de poziție într-o situație concretă. Care este structura deliberării și justificării care ne face să preferăm o anumită întemeiere a judecății morale alteia și să emitem, astfel, o anumită judecată și nu o alta? Altfel spus: cum decidem că vrem să urmăm un anumit principiu moral într-o anumită situație?

Hare crede că poate să răspundă la această întrebare cu ajutorul tezei referitoare la posibilitatea universalizării judecății morale. Principalul merit al acestei teze este că lămurește structura logică a judecăților morale și prezintă actul judecării morale ca pe o activitate rațională, disciplinată, păstrând astfel convingerea că noi toți avem acea libertate fundamentală de a ne întemeia luările de poziție morale. De aceea, pretenția acestei teze de a clarifica relația tensionată dintre libertate și rațiune va fi aici verificată.

Hare descrie structura de bază a justificării (deliberării) morale astfel:

„Atunci când, într-un caz concret, vrem să răspundem la întrebarea «Ce trebuie să fac?», ne raportăm la o acțiune pe care ne putem obliga să o îndeplinim (caracterul prescriptiv), dar pe care suntem deopotrivă pregătiți să o acceptăm ca exemplu al unui anumit principiu de acțiune, care, în condiții asemănătoare, este valabil în calitate de prescripție și pentru alte acțiuni (universalizabilitate). Atunci când analizăm o variantă de acțiune ale cărei prescripții obținute în urma universalizării sunt de neacceptat, respingem această acțiune ca posibilă soluție a problemei noastre morale, altfel spus: atunci când nu putem universaliza judecata morală, acesta nu are cum să devină un enunț de tipul «Trebuie să...»".[4]

Deliberarea morală nu vizează furnizarea unei maxime corespunzătoare pentru o situație concretă derivată dintr-un set de principii morale, ci ridică problema principiului oricărei verificări critice, și aceasta în măsura în care verificăm dacă suntem pregătiți să acceptăm consecințele ce decurg din acest principiu (prescriptivitate) nu doar într-o situație concretă dată, ci în toate situațiile asemănătoare (universalizare). Dacă nu putem accepta consecințele ce decurg din principiu o dată cu universalizarea acestuia, atunci nu putem accepta principiul, respectiv aplicarea sa, nici în situația dată.

Pentru o mai bună lămurire a raționamentului, Hare dă următorul exemplu din Biblie (Matei, 18, 23):

„A îi datorează bani lui B, B îi datorează bani lui C; potrivit legii, creditorii pot cere pedeapsa cu închisoarea pentru rău-platnici pentru a-și recupera de la ei datoriile. B se întreabă: «Pot oare să afirm că trebuie să iau această măsură împotriva lui A, pentru a-l determina, în acest mod, să-mi restituie banii?». Fără doar și poate, el este tentat sau vrea să săvârșească o astfel de acțiune. În momentul în care nu mai planează nici o nedumerire asupra universalizării acestei prescripții, atunci el este de acord cu această prescripție pentru cazul singular în care se află: «Închideți-l pe A!» Însă, dacă el încearcă să transforme această prescripție într-o judecată morală, de forma: «Trebuie să-l închideți pe A, deoarece nu vrea să-mi plătească datoriile», este evident că acest enunț conține acceptarea principiului general valabil: «Oricine în situația mea trebuie să ceară închiderea datornicului, dacă acesta nu-și plătește datoriile». Apoi B realizează că C, creditorul său, se află în aceeași situație: nici el nu și-a primit banii înapoi. Prin urmare, dacă orice creditor aflat în această situație ar cere ca cel pe care l-a creditat să fie închis, atunci și C trebuie să ceară ca B să fie închis. Dacă B acceptă judecata morală «C trebuie să ceară să fiu închis», atunci, deoarece B dă sens prescriptiv cuvântului «trebuie», acest fapt l-ar obliga să accepte și aplicarea acestei judecăți în cazul său concret, anume să fie pur și simplu închis; însă el nu poate accepta acest lucru. Dacă nu poate accepta acest lucru, atunci nu poate accepta nici judecata de mai înainte, potrivit căreia el (B) trebuie să ceară ca A să fie închis ca urmare a datoriei neplătite. Trebuie avut grijă ca întreaga încercare de întemeiere să nu se năruie atunci când «trebuie» nu este întrebuințat *prescriptiv* și ca și cum ar putea produce un principiu universal. Dacă «trebuie» nu este întrebuințat prescriptiv, atunci pasul de la «C trebuie să ceară să fiu închis» la «C trebuie să mă închidă» nu ar fi unul valid".[5]

În acest mod își probează o persoană pozițiile sale morale, anume examinând dacă consecințele acestora sunt sau nu acceptabile în situații concrete. Această probare critică cere înțelegerea faptelor relevante pentru acest caz concret, păstrarea cadrelor logice ale deliberării (caracter prescriptiv și universalizare)

și, în același timp, presupune faptul că orice persoană aflată într-o situație asemănătoare are înclinația de a acționa în același mod: dacă, în exemplul de mai sus, B ar fi fost o persoană total indiferentă, căreia i-ar fi fost egal ce se întâmplă cu el sau cu ceilalți, atunci nu ar fi fost afectat în nici un chip de argumentația de mai sus. Sau, pentru a cita concluzia lui Hare de la sfârșitul discuției acestui exemplu: „Aceste trei componente, anume: faptele ce caracterizează un caz particular, logica și înclinația de a acționa într-un anume mod ne ajută să respingem o judecată de valoare."

În exemplul de mai sus, B realizează că nu poate să subscrie judecății morale „A trebuie închis deoarece nu-și plătește datoriile", fiindcă își dă seama că una dintre consecințele acestei judecăți este inacceptabilă pentru el, și anume: „C trebuie să ceară ca eu să fiu închis!". Că B ar trebui să fie închis, este una dintre consecințele *reale* ale judecății morale, deoarece într-adevăr B nu și-a plătit datoriile sale față de C. În multe cazuri, dacă nu chiar în majoritatea lor, decizia nu este întemeiată pe consecințe reale, ci *ipotetice*, consecințe valabile doar când eu mă găsesc în anumite situații relevante pentru judecata mea. Acest punct esențial al argumentației este clarificat de Hare cu ajutorul a trei exemple.

Hans cântă în fiecare noapte la pian, iar Franz, vecinul lui, apelând la conștiința morală a primului, îi spune: „Când faci un lucru, ia-i în calcul și pe ceilalți! Nu fă altuia ce nu ți-ar place ție! Nici tu nu te-ai simți bine dacă te-aș deranja noaptea cu cântatul meu la pian." Hans replică: „N-ai decât! Nu m-ar deranja defel!" Franz încearcă aici să-l facă pe Hans să abordeze problema din punct de vedere moral. Totuși, răspunsul lui Hans arată că el nu împărtășește acest punct de vedere. Ar fi o eroare din partea lui Hans dacă ar crede că și-ar putea întemeia moral răspunsul printr-un enunț de tipul: „Trebuie să mi se permită să cânt toată noaptea la pian, chiar dacă îi deranjez pe alții care vor să doarmă." Răspunsul său vădește faptul că el nu este pregătit să accepte consecințele acestei judecăți, dacă ea ar fi universalizată. Din punct de vedere moral, judecata i-ar da dreptul să cânte la pian întreaga noapte, indiferent de faptul că îi deranjează pe cei care vor să doarmă și astfel le-ar da și celorlalți același drept, în așa fel încât Hans va trebui să accepte următoarea consecință: „Chiar dacă vreau să dorm noaptea, vecinul meu are dreptul să cânte la pian și să mă deranjeze". Dar atunci când Hans îi răspunde lui Franz, el nu ia în calcul această consecință ipotetică; tocmai de aceea răspunsul lui nu poate fi considerat expresie a unei luări de poziție morale. Pentru ca această atitudine să fie una morală, Hans nu trebuie să se întrebe dacă el, aflat în situația descrisă mai sus, ar avea ceva împotriva

cântatului la pian noaptea, ci, dimpotrivă, ar trebui mai întâi să se pună în locul lui Franz sau al oricărui om care vrea să doarmă noaptea, și abia apoi să-și pună această întrebare. De asemenea, ar trebui să fie pregătit să respecte judecata morală pe care o asertează în privința celorlalți, până la ultimele sale consecințe. Punctul-cheie în universalizarea unei judecăți morale este tocmai acesta: cel care emite o judecată morală trebuie să se pună în locul aceluia care este vizat, pentru a verifica dacă este pregătit să accepte consecințele acesteia. Altfel spus, universalizarea pretinde din partea celui care emite judecata ca el să dea aceeași greutate nevoilor, intereselor și înclinațiilor celorlalți, precum o face în cazul lui. Aceasta nu este o cerință morală, ci este o condiție logică pe care orice judecată morală trebuie să o îndeplinească.

Al doilea exemplu sună astfel: un proprietar se gândește să-și dea afară chiriașul, un student care, fiind lipsit de resurse, nu-și plătește chiria la timp. Dacă el afirmă „Acțiunea mea nu este corectă doar din punct de vedere juridic, ci și din punct e vedere moral", el trebuie să se întrebe: „Dacă eu aș fi în locul studentului, un chiriaș fără bani, care nu și-a plătit chiria, aș consimți să fiu dat afară din aceste considerente?". Potrivit principiului universalizării, dacă o acțiune este considerată corectă din punct de vedere moral într-o situație dată, ea trebuie considerată astfel independent de rolul jucat în situația respectivă de cel care emite judecata morală. Dacă proprietarul se simte pregătit să răspundă „da" la această întrebare, atunci poziția lui este inatacabilă din punct de vedere moral, susține Hare. Proprietarul trebuie să se întrebe dacă el ar considera acțiunea corectă chiar și atunci când s-ar afla în locul studentului și ar împărtăși convingerile acestuia și nu dacă ar considera această acțiune corectă din punct de vedere moral, potrivit felului de a vedea al unui proprietar. Răspunsul său ar putea foarte bine suna astfel: „Da, aș găsi această acțiune corectă, chiar dacă m-ar afecta foarte tare." Adeseori chiar așa stau lucrurile: suntem obligați să acceptăm o acțiune ca fiind morală, chiar dacă consecințele acesteia sunt neplăcute pentru noi.

Cel de-al treilea exemplu se referă la ceea ce Hare numește conceptul de fanatic[6]. Un american din sud, alb, membru al Ku-Klux-Klan, afirmă: „Toți negrii trebuie exterminați". Ca enunțul să aibă o valoare morală, albul trebuie să fie pregătit să accepte să fie el însuși exterminat, în cazul în care ar fi negru. Hare susține că orice om rațional care ar cântări serios întrebarea: „Pot eu într-adevăr accepta să fiu exterminat, dacă simpla diferență între existența mea reală și cea imaginară ar fi doar faptul că aș fi negru?" ar da un răspuns negativ la aceasta. Dacă un membru rațional al acestui clan și-ar da seama de toate acestea, ar înțelege și faptul că enunțul „Trebuie să extermin

toţi negrii" nu este decât o ieşire temperamentală, care nu poate fi urmată de nici o acţiune în acest sens.

Nu trebuie însă exclus cazul în care rasistul susţine cu toată seriozitatea exterminarea negrilor fiind totodată de acord să fie exterminat în cazul în care ar fi negru. Hare îl numeşte pe acest tip de individ „fanatic". Un fanatic este o persoană care este atât de puternic orbită de propriul ideal, încât este gata să desconsidere dorinţele şi nevoile proprii şi ale altora, numai ca să atingă acest ideal. Imperativele morale ale unui fanatic îndeplinesc cele două condiţii, ale prescriptivităţii şi ale universalizabilităţii, şi tocmai de aceea nu se poate susţine că ele nu sunt morale, fie că ne place sau nu. Nu este neapărat ca un fanatic să acţioneze ca un membru al Ku-Klux-Klan, al S.S.-ului sau ca un Kamikaze. Un fanatic poate fi şi un om obişnuit, o casnică, de exemplu, care, conducându-se după idealurile moralei burgheze, face din viaţa ei şi a familiei sale un iad; un fanatic poate fi, de asemenea, un om de afaceri, un politician, un birocrat sau un om de ştiinţă. Singura armă împotriva fanatismului este analiza temeiurilor fanaticului şi dezvăluirea consecinţelor fanatismului, în speranţa că, în final, raţiunea va triumfa.

Referitor la enunţurile prescriptive, printre care se numără şi cele cu caracter moral, nu are nici un sens să vorbim despre adevăr şi falsitate. Singurul criteriu care funcţionează în acest caz este cel dat de consecvenţă. Dacă o persoană susţine anumite principii care desconsideră dorinţele şi înclinaţiile celorlalţi, referirea la structura logică a enunţului (prescriptivitatea şi universalizabilitatea) poate fi, în anumite cazuri, o puternică armă dialectică prin intermediul căreia putem constrânge persoana respectivă să renunţe la principiile ei (iar Hare susţine că există destule cazuri în care se întâmplă acest lucru). Mai exact, acesteia i se demonstrează faptul că nu este pregătită să accepte nici consecinţele principiilor şi nici urmările acţiunilor sale. Însă această critică se referă la modalitatea în care persoana se conduce după propriile principii morale şi nu vizează în mod direct conţinutul acestor principii.

După cum bine se observă, teoria morală a lui Hare nu vrea să rezolve probleme noastre morale concrete. Însă ea ne arată că acestea sunt într-adevăr problemele noastre morale şi că moralitatea a ceea ce noi considerăm moral depinde, în cele din urmă, exclusiv de propriile opţiuni fundamentale. Nu există nici o îngrădire în ceea ce priveşte conţinutul acestor opţiuni fundamentale şi, în principiu, nu există nici o limitare de ordin formal care să împiedice ca deciziile care stau la baza acţiunilor noastre morale să fie complet arbitrare. Orice principiu superior, pe care persoana care vrea să-l impună este ea însăşi pregătită să-l accepte, poate funcţiona ca premisă

prescriptivă pentru o justificare morală, putând astfel întemeia o acțiune. Putem vorbi de o înțelegere a logicii limbajului moral doar atunci când cel care săvârșește acțiunea potrivit unei judecăți morale nu are nici o convingere morală determinată. Structura conceptuală a oricărei justificări morale impune în mod necesar întemeierea fiecărei decizii morale, dar nu spune nimic despre cum trebuie să fie o astfel de întemeiere. În chestiunile de morală nu există o autoritate superioară individului însuși: fiecare individ este autorul suveran al propriilor evaluări morale, altfel spus este stăpân și supus în același timp.

Este clar că Hare este de acord cu răspunsul dat de Sartre tânărului: „Sunteți liber, decideți!". În calitate de filosof al moralei, Hare, la fel ca și Sartre, nu poate da indicații morale ce privesc conținutul moral. Cu toate acestea, el avertizează: „Gândiți-vă bine când luați o decizie morală: trebuie să știți dacă ați accepta și dumneavoastră judecata morală pentru dumneavoastră înșivă, în cazul în care v-ați afla în locul persoanei afectate de respectiva judecată. Dacă vreți să emiteți o judecată morală, nu puteți să luați o decizie arbitrară!"

Disputa cu emotivismul

După cum am arătat mai sus, Hare crede că sarcina filosofiei morale este aceea de a arăta în ce modalitate se pun reciproc în lumină și cum interacționează, pe de o parte, conceptele de libertate și rațiune și, pe de altă parte, luările de poziție morale. Teoria lui Hare vizează o rezolvare a acestei sarcini, constatând, în critica pe care o întreprinde la adresa emotivismului neopozitiviștilor și a naturalismului etic, insuccesul acestora în rezolvarea acestei sarcini. Emotiviștii acordă importanță libertății, în timp ce naturaliștii pun accent pe rațiune.

Potrivit punctului de vedere emotivist, așa-numita argumentație morală este un pretext pentru cu totul altceva, și anume pentru manipulare. Se are în vedere aici însăși teza fundamentală a limbajului moral, potrivit căreia funcția lingvistică a judecăților morale este aceea de a influența atitudinile emoționale ale persoanelor și deci, indirect, și acțiunile acestora. Simplu spus, judecata morală „Nu trebuie să fumezi în acest compartiment" este unul și același lucru cu „A fuma în acest compartiment este o acțiune imorală" sau cu „Să fumați? În acest compartiment? E de-a dreptul respingător!". Vorbitorul intenționează să-l influențeze pe cel căruia i se adresează, să-i inducă repulsie față de fumat, determinându-l astfel să renunțe la intenția de a fuma. Mijlocul prin care se

realizează acest lucru este un enunț care exprimă neplăcerea vorbitorului. Criteriul alegerii instrumentelor lingvistice este unul pur practic; tocmai de aceea concepte precum întemeiere și consecvență nu-și au locul aici. Limbajul cu conotație morală este utilizat în domeniul publicității și al propagandei și, tocmai de aceea, nu mai are nici un sens să justifici o judecată morală.

Hare este de acord cu emotiviștii în ceea ce privește faptul că enunțurile morale trebuie caracterizate pe baza funcției lor lingvistice, adică cu referință la tipul de acțiuni care pot fi induse de semnificația specială a acestor enunțuri. Acesta este însă singurul punct comun între Hare și emotiviști.[7] Obiecția sa împotriva tezei de bază a emotiviștilor devine clară dacă ne vom opri asupra analizei lui Hare referitoare la enunțul „Promit că mâine voi plăti". Dacă o persoană dă glas acestui enunț în circumstanțe obișnuite, ea este autoarea unei acțiuni, anume aceea de a face o promisiune. Se poate ca respectiva persoană să îndeplinească și o altă acțiune, anume liniștirea celui care o ascultă. Prima acțiune poate fi considerată împlinită cu succes atunci când enunțul a fost emis și deopotrivă înțeles. A doua depinde însă de circumstanțe asupra cărora vorbitorul nu poate exercita nici o influență, cum ar fi, de exemplu, încrederea sau neîncrederea celui căruia i se adresează. Distincția între cele două tipuri de acțiuni poate fi formulată astfel: prima acțiune constă în însăși exprimarea enunțului, pe când cea de-a doua este dusă la bun sfârșit cu ajutorul enunțării sau, pentru a fi mai exacți: cu ajutorul acțiunii care este efectuată prin intermediul actului enunțării. Astfel, dacă una dintre cele două acțiuni trebuie pusă în legătură cu semnificația enunțului, atunci aceasta trebuie să fie prima și nu ultima. Din punct de vedere lingvistic, acest enunț are drept scop promiterea a ceva. Chiar și atunci când această funcție lingvistică este înțeleasă ca atare, enunțul poate fi folosit, cu puțin noroc și îndemânare, și în alte scopuri.

Prin intermediul acestei distincții Hare demonstrează că teza de bază a emotiviștilor ia în considerare un fals tip de acțiune: a influența sentimentele și acțiunile unei persoane constituie un cu totul alt tip de acțiune, ce poate fi realizată și cu ajutorul enunțurilor, fie ele chiar judecăți morale, dar această influențare nu poate fi realizată exclusiv prin exprimarea unor enunțuri. Hare oferă următoarea alternativă: funcția lingvistică a judecăților morale constă în faptul că ea servește în prescrierea acțiunilor, fapt prin care acestea se disting în mod univoc de restul enunțurilor. De exemplu, sensul enunțului: „Nu trebuie să fumezi în acest compartiment" constă în oferirea unui sfat sau într-o prescripție. Hare respinge teoria emotivistă pornind chiar de la presupozițiile acestora, arătând că are sens să întreprinzi o argumentație

morală. El demonstrează că, prin excluderea conceptului de rațiune, emotiviștii, anulează însăși posibilitatea de a lămuri conceptul de libertate în context moral. Conceptul de libertate morală trebuie înțeles în legătură cu alegerea, obligația și decizia, concepte care cer, fără excepție, o întemeiere prealabilă. Prin faptul că emotiviștii exclud conceptul de rațiune, ei sunt constrânși să clarifice libertatea morală pe baza sentimentelor și înclinațiilor, factori asupra cărora individul nu are o influență directă.

Critica naturalismului

Faptul că Hare respinge emotivismul nu îl împiedică să fie de acord cu acesta în două puncte fundamentale, și anume că, pe de o parte, conceptele de adevăr, falsitate, rațiune suficientă și dovadă nu-și găsesc aplicabilitatea în domeniul moralei și că, pe de altă parte, morala nu poate fi definită din punct de vedere al conținutului. Hare și emotiviștii au o atitudine antinaturalistă în aceste două puncte, în opoziție evidentă cu naturalismul etic, reprezentat în mod exemplar de către utilitariștii secolului al XIX-lea, Jeremy Bentham și John Stuart Mill.

Reprezentanții naturalismului etic susțin că noi nu suntem mai liberi în judecarea unei chestiuni morale decât în aceea a unei chestiuni ce ține de știința naturii, cum ar fi, de exemplu, întrebarea dacă pământul este rotund. Atât la baza cunoașterii anumitor fapte, cât și la baza evaluărilor noastre morale stau niște criterii rigide, criterii ce sunt independente de decizia individuală. Naturaliștii susțin că evaluările morale pot fi întemeiate sau respinse cu necesitate prin referire la descrieri ale unor realități de fapt, altfel spus cu ajutorul unor informații care pot fi verificate prin intermediul metodei uzuale a științelor empirice. Aici sunt avute în vedere atât informații referitoare la natura omului (nevoile sale, propria dezvoltarea și condițiile acesteia), cât date și referitoare la instituțiile și funcțiile societății. Ideea că ar exista o legătură logică riguroasă între judecățile morale și descrierea faptelor se întemeiază pe convingerea că este posibil ca termeni fundamentali ai discursului moral, precum „bine", „corect", „trebuie", pot fi exprimați cu ajutorul unor enunțuri verificabile științific. Totuși, utilitariștii susțin că după cum este evident că expresia „un ustensil pentru curățat pipa" poate fi definit exclusiv cu ajutorul altor expresii pur descriptive, precum „fibră de oțel solidă și totuși elastică", tot astfel ar fi posibil ca o „acțiune corectă din punct de vedere moral" să fie definită ca „acea acțiune care conduce la cea

mai mare fericire posibilă pentru un cât mai mare grup de oameni" (principiul utilității). De aceea, pentru naturaliști nu există o linie de demarcație principială de netrecut între enunțurile descriptive ale științei și cele prescriptive ale moralei. Potrivit acestei teze, dacă am cunoaște îndeajuns de bine setul de fapte ce definește omul și societatea, ar exista posibilitatea de a întemeia și a formula o morală obiectivă, general valabilă, care ar putea fi verificată prin intermediul metodelor științifice tradiționale.

Orice formă de naturalism, precum și orice altă teorie care reduce enunțurile prescriptive la cele descriptive, se află în contradicție cu teoria lui Hare, care susține funcția prescriptivă a judecăților morale. Hare atacă naturalismul chiar în acest punct. Unul dintre cele mai tari argumente contra opiniei potrivit căreia judecățile morale ar fi descriptive a fost deja amintit. Modul în care întrebuințăm enunțurile morale presupune pe „a putea" înainte de „a trebui"; această presupoziție are sens atâta vreme cât judecățile morale sunt prescriptive, devenind cu totul absurdă în cazul în care aceste enunțuri ar fi doar descriptive. Un alt argument tare îl constituie încercarea de a demonstra că este imposibilă definirea unor enunțuri ce conțin o evaluare morală exclusiv cu ajutorul enunțurilor descriptive.[8] Pentru a simplifica chestiunea, Hare alege ca exemplu o valorizare ce nu are caracter moral – expresia „căpșună bună" – și o definește apoi potrivit principiilor naturaliste. O „căpșună bună" este o „căpșună dulce, suculentă, roșie, tare și mare." Enunțul „Aceasta este o căpșună bună" trebuie să aibă același înțeles cu enunțul „Căpșuna este dulce, suculentă, roșie, tare și mare". Hare arată că, de reglă, întrebuințarea cuvântului „bun" servește la evidențierea calităților și recomandarea lucrului lăudat ca fiind „bun". Dacă definiția naturaliștilor ar fi corectă, atunci ar fi imposibil să ne întemeiem judecățile noastre; căci întemeierea nu ar spune (în cazul nostru) altceva decât: „Această căpșună este dulce, suculentă, roșie, tare și mare deoarece ea este dulce, suculentă, roșie, tare și mare." Însă acest enunț nu este nici pe departe cel potrivit pentru a evidenția calitățile deosebite ale unei căpșuni. Definiția naturalistă confiscă enunțului valorizator întreaga lui putere valorizatoare și tocmai de aceea, cu toate că enunțul are această forță în chip real, o analiză descriptivă este nepotrivită. Într-o formulare mai succintă, am putea spune că, dacă naturaliștii ar avea dreptate în ce privește enunțurile descriptive și dacă am putea defini un enunț de valoare recurgând la enunțuri descriptive, ne-am afla în bizara situație de a nu mai avea nevoie de enunțuri de valoare. Completarea „...și este o căpșună bună" nu ar mai adăuga nimic enunțului „Această căpșună este dulce, suculentă, roșie, tare și mare." În realitate, noi

avem nevoie de o asemenea completare în vederea unui anumit scop, și anume acela al recomandării respectivului lucru.

Este important să reținem că Hare cade de acord cu naturaliștii în privința faptului că enunțurile de valoare pot fi întotdeauna întemeiate și că noi le întemeiem referindu-ne la proprietățile „naturale" (constatabile empiric) ale obiectelor întâlnite în câmpul experienței, ale acțiunilor sau ale situațiilor. Un enunț moral precum „Trebuie să te abții de la a fuma în acest compartiment" poate fi întemeiat prin referire la prezența în compartiment a unui copil sau a unui alt călător bolnav. Diferența constă în aceea că pentru naturaliști regulile de întemeiere sunt *reguli ale descrierii* (ca în exemplul „căpșunii bune"), reguli care determină însuși temeiul judecății; pentru Hare, aceste reguli sunt *principii* cu ajutorul cărora putem identifica o judecată de valoare, principii, în fața cărora, însuși emitentul acestei judecăți trebuie să se supună. Abia prin această alegere se decide, ce regulă poate funcționa ca temei al judecății. Descrierea și valorizarea sunt pentru naturaliști două activități aflate într-o strânsă legătură logică, în timp ce pentru Hare sunt independente una de alta.

Potrivit lui Hare, o descriere, oricât de cuprinzătoare și exhaustivă ar fi, nu poate să ne conducă în mod necesar spre o judecată de valoare determinată. În mod asemănător, indiferent de descrierea (a unui obiect sau a unei acțiuni) pe care o accept, eu pot să accept sau să resping orice judecată morală, fără a mă contrazice. Orice judecată de valoare presupune o normă, un standard sau o altă bază de evaluare; căci o dată cu judecata de valoare sunt scoase în evidență tocmai acele aspecte ale unui obiect sau acțiuni, care sunt relevante din punctul de vedere al normei. Tocmai de aceea descrierile care nu servesc deja ca întemeiere a unei judecăți de valoare nu pot niciodată să ne oblige la o anumită judecată de valoare. Acesta este motivul pentru care Hare respinge naturalismul.

Noul naturalism

Antinaturalismul lui Hare era ceva obișnuit în epoca sa. Discursul său – împărtășit și de alți filosofi postemotiviști precum P.H. Nowel-Smith (n. 1914) și Stephen Toulmin (n. 1922) – este acompaniat de o anumită concepție metafizică foarte răspândită în acest secol, potrivit căreia distincția logică între descrieri și judecăți de valoare corespunde distincției între fapte și valori. Întrebarea metafizică referitoare la locul pe care îl ocupă valorile

în existența noastră este o consecință a convingerii că valorile trebuie nu doar distinse de fapte, ci trebuie înțelese ca fiind independente de realitatea de fapt, adică de situația concretă. Valorile nu sunt niște entități pe care să le întâlnim și de care luăm cunoștință în calitate componente date ale realității: dimpotrivă, ele își au originea în noi înșine, în deciziile, hotărârile și acțiunile noastre. Dacă ele ar fi niște componente ale realității, având același mod de a fi ca al faptelor, ele și-ar pierde statutul de valori. Ludwig Wittgenstein afirmă în al său *Tractatus*: „Sensul lumii trebuie să se găsească în afara ei. În lume totul este așa cum este și totul se întâmplă așa cum se întâmplă; nu există nici o valoare *în* lume – și dacă ar exista una, ea nu ar avea nici o valoare"[9]. Un gând asemănător întâlnim la Sartre, în *L'être et le néant* (Ființa și neantul), exprimat după cum urmează: „valoarea survine în lume prin intermediul realității umane; nimic nu face ca o valoare să fie, în afară de acea libertate care face posibilă însăși existența mea"[10].

Însă pentru naturaliști valorile sunt părți constitutive ale lumii: nu noi decidem cu privire la granița dintre bine și rău, fals și adevărat, virtute și viciu. Valorile există în realitate în calitate de entități ce servesc conservării omului: hrana, adăpostul, siguranța, grija, activitatea. Altfel spus, atunci când emitem niște judecăți de valoare, suntem obligați să luăm în considerare anumite fapte, adică să distingem între fapte ce servesc și fapte ce dăunează ființei umane. Utilitaristul Jeremy Bentham susținea, cu privire la termeni de tipul „trebuie", „corect", „fals" că ei au sens (*meaning*) și conținut doar în măsura în care sunt utilizați conform principiului utilitarist[11]. Dacă Bentham ar fi scris aceste cuvinte în 1980 și nu în 1780, ele l-ar fi vizat negreșit pe Hare. Morala trebuie explicitată pornind de la conținutul și nu de la limbajul ei: limbajul moralei nu ar avea nici un sens dacă nu ar servi la exprimarea legăturii existente între emiterea de judecăți de valoare cu privire la acțiuni și descrierea condițiilor necesare bunăstării oamenilor.

Punctul de vedere al lui Bentham a fost îmbrățișat de cei care au inițiat dezbaterea pe această temă cu Hare. Dintre aceștia, cel mai important este Philippa Foot (n. 1920), colegă a lui Hare la Universitatea din Oxford, care își susține teoria cu ajutorul unor argumente ce stau la baza teoriei lui Hare[12]. Ea vizează direct ideea lui Hare referitoare la particularitatea judecăților morale și modelul său de argumentație morală. În ce privește primul punct, Foot arată că structura logică (prescriptivitatea și universalizabilitatea) prin intermediul căreia Hare vrea să clarifice enunțurile și principiile morale este prea vagă. Astfel, dat fiind principiul „Niciodată nu trebuie să privești un arici în clar de lună", se ajunge să se susțină: dacă cel care enunță acest

principiu este pregătit să-l utilizeze în conformitate cu criteriul presriptivității și al universalizabilității, atunci putem spune că această judecată este morală. Această structură trebuie să fie una concretă, susține Foot; ea trebuie să ofere criterii ce fac referire la conținutul unei judecăți morale.

	Cognitivism (Evaluările morale pot fi adevărate sau false. Evaluările morale pot exprima cunoștințe.)	**Noncognitivism** (Evaluările morale nu sunt nici adevărate, nici false. Evaluările morale nu exprimă cunoștințe.)
Naturalism (Unele evaluări morale pot fi deduse din enunțuri ce nu conțin deja evaluări morale [sau cu ajutorul cărora poate fi furnizată o întemeiere logică satisfăcătoare].)	Searle Foot Toulmin	
Teorii nenaturaliste (Evaluările morale nu pot fi deduse din enunțuri ce nu conțin deja evaluări morale [sau cu ajutorul cărora poate fi furnizată o întemeiere logică satisfăcătoare].)	Moore Ross	Ayer Stevenson Hare

Privire de ansamblu asupra principalelor poziții existente în filosofia morală. Este demn de remarcat că în literatura de specialitate nu există un acord cu privire la modul în care conceptele în discuție trebuie definite. Tocmai de aceea, schema de mai jos nu este decât una dintre multele încercări posibile de înțelegere a chestiunii.

Potrivit lui Philippa Foot, modelul lui Hare referitor la argumentația morală nu atinge nici pe departe scopul fixat inițial, anume acela de a dovedi că se poate susține că două persoane pot participa la o activitate rațională comună. Dacă A emite o judecată morală (prescriptivă) cu privire la o situație dată, iar B o respinge, atunci A trebuie să numească acele particularități ale situației respective care, în opinia sa, întemeiază judecata respectivă, trebuie să furnizeze forma unui principiu general al acestei judecăți, principiu care

este, de altfel, presupus în momentul emiterii judecății și care face posibilă trecerea de la temeiuri la concluzii. Temeiurile lui A sunt temeiuri doar în virtutea principiului presupus de acesta, adică în virtutea unei noi prescripții enunțate de A. Dacă B nu acceptă acest principiu, atunci A trebuie să furnizeze o întemeiere care să presupună un principiu superior primului, urmând ca A să enunțe o altă prescripție morală și așa mai departe până când principiile morale ultime ale lui A sunt dezvăluite. Astfel, orice argument moral trebuie să-și aibă temeiul într-o premisă care nu mai este la rândul ei dedusă din alta, lăsând celuilalt libertatea de a o respinge. În cazul limită, B poate submina argumentația lui A, în măsura în care respinge acest ultim principiu moral și în măsura în care contestă relevanța tuturor temeiurilor aduse în discuție. Același lucru îl poate face A cu un argument al lui B, astfel încât în final se poate ajunge la situația în care enunțul lui A stă împotriva enunțului lui B. După Foot, acest du-te-vino al celor două discursuri nu merită denumirea de argumentație morală. Ea susține că greșeala modelului lui Hare constă în faptul că cei doi vorbitori pot hotărî în mod liber ce fapte sunt relevante din punct de vedere moral. Aici intervine din nou concepția naturalistă, potrivit căreia, atâta vreme cât noi nu ne supunem unor anumite limitări de conținut și nu ținem seama de ceea ce este folositor ființei umane atunci când furnizăm o întemeiere, nu putem avea pretenția că discursul nostru este unul moral.

Exemplul mai sus amintit, pe care Foot îl aduce contra temeiului teoriei lui Hare, pare la prima vedere de-a dreptul inofensiv. Ea îndeamnă cititorul să ia în considerare posibila întrebuințare „ireverențioasă" a cuvintelor. Când se poate susține cu îndreptățire că o persoană a acționat ireverențios? Potrivit lui Foot, putem susține acest lucru atunci când atitudinea unei persoane față de alta este lipsită de respect. Atunci când cineva scuipă o persoană în timpul unei discuții, fără ca persoana respectivă să-i fi făcut ceva rău, putem susține cu îndreptățire că acesta este un comportament ireverențios. Prin urmare, atunci când accept anumite descrieri ale unei situații (de exemplu: „A a făcut așa și așa și l-a jignit pe B, deoarece nu i-a arătat respect"), nu pot contesta enunțul „Atitudinea lui A a fost ireverențioasă". O respingere a celui de-a doilea enunț ar fi o dovadă că nu se înțelege conceptul de „ireverențios", definit potrivit criteriilor sale generale de întrebuințare. Foot trebuie doar să mai arate că enunțul „Atitudinea lui A a fost ireverențioasă" este o judecată de valoare, pe care noi o utilizăm în condamnarea diferitelor atitudini. Foot se află acum în posesia unui exemplu aparent inatacabil în favoarea ideii că o judecată de valoare poate fi dedusă din una sau mai multe premise cu caracter descriptiv.

Foot își susține critica la adresa teoriei lui Hare printr-un șir de exemple asemănătoare, critică care pornește de la presupoziția că descrierea și valorizarea sunt două lucruri distincte și independente unul de celălalt. Astfel, Foot poate indica anumite cazuri în care judecățile de valoare pot fi deduse din enunțuri descriptive, cazuri în care vorbitorul nu are libertatea să-și aleagă propriile temeiuri pentru emiterea unei judecăți. A renunța, în exemplul de mai sus, la criteriul jignirii și la conceptul de „ireverențios" înseamnă a-i răpi conceptului „ireverențios" propriul său conținut. Se poate observa că această concepție se bazează pe cuvintele lui Bentham, mai sus citate, potrivit cărora conceptele morale ar fi lipsite de conținut, dacă ele nu ar fi raportate la principiul utilității. Foot este întru totul de acord cu Bentham: „Nu știu ce înțelege cineva când spune că ar avea o datorie sau alta, dacă el nu are în minte un caz concret. Cum pot fi lăsate la o parte întrebări precum „De ce are acest lucru sens?", „Cui îi dăunează acest lucru?" sau „De ce este acest lucru important?".[13] Potrivit concepției lui Foot, sarcina cea mai însemnată a filosofiei morale este tocmai examinarea legăturii existente între concepte precum datorie, semnificație, dăunător, folos și utilitate. Aceste concepte se află într-o strânsă legătură și tocmai de aceea individul nu are libertatea de a decide modalitatea de întemeiere a propriilor judecăți morale, după cum nici poate decide ce este folositor și ce este dăunător.

Critica la adresa lui Hare a cunoscut o creștere considerabilă, atât din parte lui Foot, cât și din partea lui J.R. Searle și G.J. Warnock (n. 1923). Discuția continuă, în ciuda clarificărilor aduse de Hare. Dacă ne gândim că punctul central al disputei – relația dintre valorizare și descriere – se află pe agenda dezbaterilor filosofice încă din vremea lui Hume, cu al său *Treatise*, nu este de mirare că o dezbatere de peste două decenii nu a condus încă la o clarificare definitivă.

Scrierile lui Hare

The Language of Morals. Oxford 1952 (germ. Die Sprache der Moral. Frankfurt/M. 1983) (= *SM*)

Freedom and Reason. Oxford 1963 (germ. Freiheit und Vernunft. Frankfurt/M: 1983) (= *FV*)

Practical Inferences. London 1971 (o cuprinzătoare bibliografie a articolelor epistemologice ale lui Hare până în 1971)

Essays on Philosophical Method. London 1971.

Essays on the Moral Concepts. London 1972.

Applications of the Moral Philosophy. London 1972.

Moral Thinking. Its Level, Method, and Point. Oxford 1981.
Essays in Ethical Theory. Oxford 1989.
Essays on Political Morality. Oxford 1989.

Literatură secundară

Berlich, A.: Universeller Präskriptivismus. Richard M. Hares analytische Ethik. St. Ingbert 1985.
Biesenbach, H.: Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der analytischen Ethik. Düsseldorf 1982.
Brandt, R. B.: Ethical Theory. Englewood Cliffs 1959.
Craemer-Ruegenberg, I.: Moralsprache und Moralität; zu Thesen der sprachanalytischen Ethyk. Diskussion, Kritik, Gegenmodell. Freiburg/München 1975.
Foot, Ph. (ed.): Theories of Ethics. Oxford 1967.
Hudson, W.D.: Modern Moral Philosophy. London 1970.
McIntyre, A.: A Short History of Ethics. London 1967.
Seanor, D./Fotion, N. (eds.): Hare and Critics. Essays on Moral Thinking. Oxford 1988.
Warnock, G.J.: Contemporary Moral Philosophy. London 1967.
–: The Object of Morality. London 1971.
Wolf, J.-C.: Sprachanalyse und Ethik. Eine Kritik der Methode und einige Folgeprobleme sowie der Anwendung des universalen Präskriptivismus von Richard Mervin Hare. Bern/Stuttgart 1983.

Note

1 Sartre, J.-P.: Ist der Existentialismus ein Humanismus? În: Drei Essays. Frankfurt/Berlin 1986, p. 19.
2 Hare, *SM*, Partea I și a II - a; Hare, FV, cap. 4.
3 Hare, *FV*, cap. 2 și 3.
4 Hare, *FV*, p. 108 și urm.
5 Hare, *FV*, p. 109 și urm.
6 Hare, *FV*, capitolul 9.
7 Vezi Hare, *SM*, p. 31 și urm.
8 Hare, *SM*, p. 116.
9 Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus, 6.41. În: Werksausgabe, vol. I, Frankfurt/M., 1984, p. 82.
10 Sartre, J.-P.: Das Dasein und das Nichts, Hamburg, 1962, p. 148 și urm.
11 Bentham, J.: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, capitolul I, 10. London/New York, 1982, p. 13.
12 Foot, P.: Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Berkeley/Los Angeles, 1978, capitolul VII și VIII.
13 Foot 1967, p. 105 și urm.

Niels Christian Stefansen

Liberalismul american modern

Egalitate sau libertate?

O dată cu apariția lucrărilor *A Theory of Justice* a lui John Rawls, din anul 1972, și *Anarchy, State and Utopia* de Robert Nozick, din anul 1974, a luat ființă în cadrul filosofiei analitice o formă nouă și evoluată de liberalism. Rawls (n. 1921) și Nozick (n. 1938) împărtășesc în principal concepția că societatea poate fi configurată cel mai bine pe baza principiilor care nu presupun nici un fel de concepție determinată despre ce înseamnă o viață bună. În societate totul trebuie să fie condus de conceptul dreptului, concept care își găsește expresia concretă, de exemplu, într-un număr mare de drepturi asigurate. Respingerea de către Rawls și Nozick a binelui ca scop social fundamental nu se bazează pe un scepticism în legătură cu posibilitatea de a putea determina și recunoaște binele. Respingerea lor e condiționată mai degrabă moral decât epistemologic. Credința că o anumită concepție despre viața bună ar putea fi comună tuturor oamenilor ar fi arogantă din punct de vedere moral, ar fi un abuz asupra demnității și drepturilor individului. Fiindcă în teoria lor dreptul are preponderență în fața binelui, dreptatea socială nu poate fi întemeiată prin faptul că o ordine socială dreaptă realizează o anumită formă de viață sau un alt bun. De aceea Rawls și Nozick sunt și critici ai utilitarismului, conform căruia binele determină dreptatea în forma utilului. Ambii au o relație specială cu I. Kant, marele critic al tuturor variantelor ideii că moralul și dreptatea ar avea de-a face cu fericirea, calitatea vieții sau alte plăceri care pot fi trăite sau socotite astfel.

Un punct comun între Kant și cei doi americani este că ei practică filosofia politică într-un fel abstract și total anistoric. Dat fiind că ei nu se consideră nici sociologi, nici istorici, nici jurnaliști, ci tocmai filosofi, constatarea că modul lor de abordare ar fi anistoric nu poate fi folosită ca o obiecție împotriva lor.

În numeroase alte puncte sunt însă mari diferențe între conceptele lui Rawls și cele ale lui Nozick. Ideile lor politice despre cum ar trebui să fie configurată societatea cel mai bine, cum ar trebui să fie distribuite bunurile economice și sociale sunt foarte diferite și în multe puncte ireconciliabile. Rawls susține că puterii de stat îi este conferită o sarcină de distribuire (a bunurilor) destul de mare, în cazul căreia situația celor mai slabi din punct de vedere social trebuie să-și găsească o atenție deosebită – o politică de felul celei practicate de câteva generații în statele asistențiale scandinave. Dimpotrivă, Nozick este un apărător al statului liberal minimal în care statul e responsabil doar de siguranța și menținerea legii și ordinii, nu și de distribuirea bunurilor sociale.

Cărțile ambilor teoreticieni ai dreptății sunt și din punct de vedere formal diferite. Opera cuprinzătoare a lui Rawls e construită sistematic, aproape monumental. Rawls încearcă să dezvolte, succesiv și atent, o teorie a dreptății. În acest scop ia în considerare atât de multe obiecții, urmează atât de multe piste diferite, întreprinde atât de multe digresiuni, încât sistematica întregului e obnubilată și atenuată. Permanentul aflux de idei e însoțit de note de subsol perspicace care, și ele, sprijină seriozitatea aparent academică, adeseori chiar solemnă ce marchează cartea lui Rawls în ansamblu.

Cartea lui Nozick e o carte de cu totul alt tip. Ea este structurată pe mai multe nivele, conține fapte banale, dar și sublime. Cuprinde teme diverse, de la observații critice despre consumul de carne până la propunerea de a desființa controlul chiriilor. E și greu de conceput tipul de stil, fiindcă Nozick nu dă prea mare importanță stilului și formei de prezentare. Nozick începe cu o vitalitate și o lipsă de grijă ce se întâlnesc rareori la filosofi. Interpretează modele de gândire așa cum nimeni până acum nu a mai făcut, critică în detaliu și precis alternative, impune propriile principii de gândire, pentru ca mai apoi să le părăsească – uneori în puncte decisive.

John Rawls:
O teorie a dreptății

Problema centrală în opera cuprinzătoare a lui Rawls e problema filosofică a dreptății. În ce condiții poate fi considerată dreaptă structura fundamentală a unei societăți? Structura fundamentală a societății constituie cadrul pentru desfășurarea cetățenilor ei. Ea constă din libertăți și drepturi fundamentale ale cetățenilor în raporturile dintre ei, precum și din reguli pentru distribuirea

bunurilor rezultate din activitatea socială comună. Fiindcă structura fundamentală are o influență hotărâtoare asupra posibilităților de viață ale individului – la ce poziție se poate aștepta pentru sine, cât de bine se va impune în viață –, problema dacă structura fundamentală este dreaptă sau nu e pentru Rawls întrebarea centrală care se pune filosofiei politice.

Unul dintre răspunsurile tradiționale la această întrebare, anume cel utilitarist, e respins de Rawls. Din perspectiva utilitariștilor, societatea ar fi dreaptă dacă structura ei fundamentală ar arăta în așa fel încât pentru toți indivizii ar fi garantată cea mai mare utilitate posibilă. Însă, după părerea lui Rawls, utilitariștii iau prea puțin în serios aspectul de persoană al individului. Aceasta se vede cel mai clar în încercarea de a lămuri conceptul de distribuire-utilizare netă. Astfel, conform principiilor utilitariste, în anumite situații, este corect și în regulă să se sacrifice persoanele individuale pentru binele comunității. Aceasta ține din nou de imaginea despre om a utilitariștilor. În concepția lui Rawls, utilitariștii consideră omul ca o mărime pur și simplu pasivă care simte plăcere sau neplăcere, nu însă ca pe o ființă de sine stătătoare, ce poate decide în privința propriei sale vieți.

Rawls dorește să ofere o alternativă la utilitarism îndreptându-se spre o altă tradiție moral-filosofică, cea kantiană și interpretând-o și dezvoltând-o într-un fel specific. Urmându-l pe Kant, Rawls dorește ca fiecare om să fie tratat ca un scop în sine și niciodată numai ca mijloc. Punctul forte al lui Rawls e acela că, spre deosebire de cei mai mulți critici ai utilitarismului, nu se mulțumește să arate lipsurile acestuia. El se străduiește să schițeze o teorie alternativă și să prelucreze sistematic punctele-cheie ale acestei teorii.

Teoria dreptății impusă de Rawls e la o primă vedere simplă. Ea e circumscrisă întrebării privind tipul de societate care ar fi preferat de către persoanele raționale dacă le-ar fi dată posibilitatea să reconfigureze de la bază societatea. Astfel, persoanele raționale s-ar decide firește pentru o societate în care nevoile și interesele lor ar fi luate în considerare cât mai mult. Însă o societate dreaptă ar trebui să fie universală, respectiv imparțială. Altfel spus, societatea ar trebui configurată conștient astfel încât, după posibilități, să se țină cont de dorințele și nevoile tuturor membrilor societății. Pentru a atinge acest scop și pentru a acționa asupra înclinațiilor egoiste în sensul corectării lor, Rawls realizează un experiment mintal, care își are rădăcinile în bogăția tradițională de idei politice a așa-numitei teorii a contractului social cu origini până în antichitate.

Să ne reprezentăm un grup de persoane care se întâlnesc, pentru a schița împreună o structură socială fundamentală și pentru a defini regulile

ei. Această stare e desemnată de Rawls drept stare originară[1]. Ipoteticii legiuitori fundamentali ne sunt asemănători în multe privințe. Ei au nevoi, lipsuri, temeri și convingeri, la fel ca și noi. Ei sunt într-un cuvânt în întregime umani. Cu excepția unui singur punct: ei nu știu cine sunt ei înșiși. Ei nu își cunosc propriile nevoi, dorințe, capacități și poziția lor socială. Nu știu dacă sunt bătrâni sau tineri, bărbați sau femei, talentați sau netalentați. Ei nu își cunosc nici măcar propriile lor reprezentări de valoare, adică ceea ce, în opinia lor, e valoros în viață. Ei sunt separați de propria lor personalitate printr-un văl de ignoranță. Această bizară pierdere de memorie îndeplinește pentru Rawls scopul de a ilustra ideea deciziei imparțiale. Dacă nu ne cunoaștem dorințele noastre particulare, nevoile, înzestrările, atunci ele nu pot influența decizia noastră rațională pentru principiile sociale fundamentale care ne garantează nouă înșine o poziție deosebit de favorabilă. Fiindcă în situația luării deciziei nu ne cunoaștem propriile interese, ne este dificil să ținem cont de ele. Dimpotrivă, când ne urmăm interesul suntem împiedicați să decidem pentru o societate în care să fie apărate interesele tuturor. Ar fi decizia pentru o societate în care am fi pregătiți să trăim în orice poziție socială posibilă, o societate care ar fi structurată, astfel încât să se țină seama de toți în aceeași măsură.

O astfel de decizie imparțială e numită de Rawls justă, iar el își desemnează propria teorie a dreptății drept o teorie a justeții. Firește, el nu crede că oamenii s-au aflat vreodată efectiv într-o adunare constituantă de felul celei tocmai descrise. Ideea stării originare servește în cadrul concepției lui Rawls pentru a putea determina criteriile unei societăți drepte. Ea este un experiment mental filosofic.

Principiile care trebuie să fie acceptate în comun în starea originară sunt desemnate de Rawls ca drepte. Însă care sunt aceste principii? E vorba de două principii fundamentale ale dreptății. Primul pretinde că „fiecare ... are (trebuie să aibă) același drept la sistemul cel mai cuprinzător cu aceleași libertăți fundamentale, care este compatibil cu sistemul celorlalți"[2]. Aici e vorba în mare de drepturile tradiționale, vest-europene, privind libertatea, cum ar fi dreptul la exprimare liberă a opiniei, dreptul la religie, garantarea drepturilor, precum și dreptul egal de vot. În celălalt principiu al dreptății, care e desemnat ca principiu al diferenței sau al distincției, e vorba de faptul că „inegalitățile sociale și economice (trebuie) să fie astfel configurate, încât a) e de așteptat rațional că ele aduc un avantaj tuturor și b) sunt legate de pozițiile și slujbele care îi sunt deschise fiecăruia"[3]. Principiul diferenței înseamnă că singura întemeiere acceptabilă a

inegalităţilor sociale, de exemplu în domeniul salarizării, constă în aceea că aceste inegalităţi conferă celor mai rău situaţi cea mai mare utilitate. Motivul pentru a accepta inegalităţile în general e, după Rawls, acela că într-o societate inegală, grupului cel mai defavorizat poate să-i meargă mult mai bine decât ar fi posibil într-o societate în care principiul egalităţii ar fi aplicat riguros şi ar fi realizat consecvent.

Pentru Rawls e de la sine înţeles că din perspectiva socială nu ar fi permis să existe nici o diferenţă între oameni. Această cerinţă este o expresie a dreptăţii şi nu are nevoie de nici un fel de întemeiere. Inegalitatea pretinde dimpotrivă o întemeiere şi poate fi considerată legitimă doar atunci când inegalitatea e un avantaj pentru cei mai slabi din punct de vedere social. Ideea egalităţii joacă pentru Rawls un rol hotărâtor, are poate chiar cea mai mare valoare. Fireşte, nu e foarte uşor să se înţeleagă dacă cerinţa de egalitate e pentru el o consecinţă la care ajunge pe parcursul cărţii sau o premisă ce serveşte ca punct de pornire pentru argumentaţia sa, fără a fi ea însăşi întemeiată.

Cele două principii ale dreptăţii nu sunt de rang egal; primul este supraordonat celui de-al doilea. Principiul diferenţei nu e voie să fie realizat cu preţul libertăţii. Acesta e printre altele un punct în care se vede superioritatea teoriei sale faţă de utilitarism. Teoria sa exclude ca drepturile individului să fie jertfite, de exemplu, în scopul obţinerii unui produs social brut mai mare. Încălcarea drepturilor individuale nu este permisă nici chiar atunci când creşterea produsului social ar conferi un avantaj în domeniul material celor mai slabi din punct de vedere social.

Cele două principii ale dreptăţii trebuie să fie transpuse în practică cu ajutorul diverselor instituţii sociale. Aici, primul principiu trebuie să fie realizat printr-o stabilire dreaptă a libertăţilor individuale. Principiul diferenţei cere o distribuire organizată a bunurilor sociale. Aceasta trebuie obţinută printre altele prin aceea că sistemul de impozitare, corpul social şi domeniul educaţiei sunt astfel configurate încât îi serveşte cel mai bine individului celui mai defavorizat. Astfel structurate, instituţiile sociale oferă un mod de a proceda prin care se defineşte ce este drept. Ideile lui Rawls despre egalitate şi bunăstare socială precum şi evidenţierea de către el a importanţei instituţiilor sociale corespund destul de exact ideilor care stau la baza statelor asistenţiale scandinave. Din punct de vedere istoric, acesta pare a fi un caz cu care Rawls nu se ocupă în continuare. El nu se interesează în continuare nici de dificultăţile notorii pe care implementarea practică a idealului de bunăstare le aduce cu sine.

În spatele vălului de ignoranță – metoda

Un cititor sceptic confruntat cu felul în care Rawls deduce principiile sale de dreptate își va pune întrebarea evidentă: „De ce trebuie să fiu legat de hotărârile care au fost luate în starea originară de aceste persoane individuale ipotetice? Ce au a face aceste hotărâri cu mine?”. Abia pe următoarea pagină a cărții Rawls abordează această întrebare. Evident, ea pare a-i pune destul probleme.

Rawls concepe starea originară ca punctul arhimedic al teoriei dreptății. Acesta reiese conform teoriei sale dintr-un număr de premise adevărate, convingătoare și generale, din care urmează ambele principii ale dreptății[4]. Dacă se dovedește însă atât de dificil să stabilești o legătură între starea originară și starea noastră actuală, atunci nu am câștigat prea mult când pe baza acestor rafinamente, de tipul teoriei jocurilor, ni se arată că principiile sunt în starea originară o consecință a deciziei raționale. Deci, ambele principii trebuie fie se autosusțină și să ne convingă prin forța proprie, fie trebuie să fie întemeiate pe alte argumente relevante.

Jocurile mentale referitoare la decizia rațională în starea originară dobândesc pe parcursul cărții o cvasi-evidență. Ele sunt dezvoltate, lărgite, modificate în direcții destul de diferite. Rawls începe prin constatarea simplă și realizabilă că evaluările politice și morale trebuie urmate imparțial[5]. Că principiile și evaluările nu trebuie să fie croite după propriile raporturi individuale, poate fi presupus ca de necontestat în discuția morală.

Mai întâi, vălul de ignoranță din starea originară servește ca ilustrare a deciziei imparțiale. Fiindcă nimeni nu-și cunoaște propria personalitate sau propriile relații, aceste lucruri nu îi pot influența decizia sa rațională, în acest fel e asigurat că decizia e luată imparțial. Această construcție e firește doar una dintre diversele metode de a obține imparțialitatea (compară cu cerința lui Hare care spune că judecățile morale trebuie să fie universalizabile).

Cât de dens trebuie să fie acest văl de ignoranță? Ce date nu trebuie să fie cunoscute de persoanele particulare? Orice cunoștință despre societatea în care urmează să se trăiască este oare irelevantă din punctul de vedere moral? Pentru a putea lua o decizie rațională, noi trebuie totuși să cunoaștem sau să dorim ceva. Însă ce ar fi aceasta?

Vălul de ignoranță este la Rawls foarte dens. Nimeni nu-și cunoaște locul în societate, apartenența la clasă sau statutul social și nici destinul său în ceea ce privește distribuirea avantajelor naturale și a capacităților, cum ar fi inteligența, puterea sau altele asemenea. Persoanele nu-și cunosc nici propriile concepții despre ceea ce este bun sau valoros și tot atât de puțin își

cunosc înclinațiile psihologice individuale. Această egalitate determinată negativ e cea care trebuie să ofere garanția pentru o decizie imparțială.

Pentru a putea lua o decizie, persoanele cunosc anumite bunuri sociale fundamentale, cum sunt: lucruri de care fiecare om rațional va avea nevoie și va vrea să aibă mai degrabă mai mult decât mai puțin, deci bunuri, precum drepturile și libertățile, puterea și șansele, venitul și averea și, nu în ultimul rând, stima de sine.

Participanții ipotetici la tratativele din starea originară știu că fiecare individ are un plan de viață cu dorințe concrete și scopuri, caz în care fiecare va fi interesat să fie garantată cea mai mare probabilitate posibilă pentru realizarea scopurilor personale. Însă, firește, propriul lor plan nu le este cunoscut. Bunurile sociale fundamentale sunt mijloace care pot fi de folos diverselor planuri de viață. Mai departe, persoanele particulare au o anumită cunoaștere generală despre om și societate, un tip de cunoaștere cum e, de exemplu, cea formulată de științele sociale.

Pentru ca în această decizie rațională să se oglindească și problemele noastre sociale, Rawls introduce suplimentar câteva limitări și precondiții, care în mod normal influențează viața noastră socială reală. Astfel, el presupune de exemplu existența unui nivel mediu al resurselor. Dacă această condiție nu ar fi pusă, atunci ar lipsi orice bază pentru conflicte de interes, iar astfel și pentru o rezolvare dreaptă a acestor conflicte. În continuare, Rawls pleacă de la faptul că trebuie să existe o colaborare socială; dacă lucrurile nu ar sta astfel, atunci problema dreptății ar fi de nesoluționat.

Firește, deciziile persoanelor în starea originară nu pot fi motivate prin iubirea aproapelui sau alte idei morale. Dacă ar fi așa, atunci în privința deciziilor pentru principii, ei ar lua în considerare de la bun început interesele semenilor – opțiunea lor pentru principii morale corespunzătoare ar putea cu greu să surprindă. Interesantă e însă tocmai întrebarea dacă doar decizia rațională, bazată pe calcul pur de interese, poate să conducă la principii morale fără ca evaluările morale să fie implicate deja în premisele deciziei. Persoanele particulare au voie de aceea să fie conduse doar de interesele lor individuale. Rawls încearcă să argumenteze de pe o bază foarte generală, despre care presupune că poate fi acceptată de orice individ rațional. În cadrul experimentului mental, aceasta înseamnă că indivizii fictivi din starea originară nu au nici un fel de caracteristici care să fie condiționate social sau istoric și care astfel sunt accidentale. Pentru Rawls, astfel de caracteristici accidentale sunt fără semnificație din punct de vedere moral – din nou o

trăsătură kantiană. A exclude diferențele de sex și rasă ca accidentale și irelevante moral e relativ simplu. Mai greu de înțeles e de ce concepțiile personale ale indivizilor despre ceea ce e bine și valoros trebuie de asemenea să fie irelevante moral și astfel trebuie să fie excluse. Fiindcă individul nu-și cunoaște poziția în societate, îi va fi foarte dificil să-și creeze avantaje individuale, chiar dacă își implică propria concepție despre bine sau rău fiindcă el trebuie să aducă în joc prin această supoziție o concepție care ar fi pentru toți acceptabilă. Dacă mai târziu își dă seama că principiile dreptății contravin ideilor de bine și rău, dar că el însuși a consimțit la aceste principii, fiindcă propriile sale concepții îi vor fi ținute ascunse dincolo de vălul de ignoranță, abia atunci ar fi de părere că acesta este un mod de a proceda deosebit de corect[6].

În locul cercetării ideilor individuale despre bine, Rawls propune bunurile sociale fundamentale pe care fiecare om rațional le va dori, neținând seama de lucrurile pe care el și le dorește în rest. Ele trebuie să ofere garanția că în starea originară se tinde spre concordie – o concordie care poate fi obținută extrem de greu dacă persoanelor individuale le-ar fi cunoscute propriile lor concepții despre bine și rău. Dacă însă concordia e posibilă doar prin înlăturarea informațiilor relevante moral, aceasta arată că ideea stării originare nu e deloc atât de lipsită de implicații morale, chiar dacă Rawls vrea să ne facă să credem contrariul.

Persoanele care în experimentul său mental constituie populația stării originare nu iau forma individualiștilor pe care îi cunoaștem din tradiția liberală de la Locke (1632-1704) până la Hayek (1899-1992). Rawls schițează acele persoane ca libere și raționale, fiecare persoană alegându-și pentru sine propriile scopuri și considerând bunurile sociale fundamentale drept mijloace pentru realizarea acelor scopuri, și anume fără a ține cont de întrebarea cum sunt instituite concret aceste finalități.

Câtă vreme e vorba de egalitate, Rawls e în întregime consecvent. Orice formă de inegalitate, cât și echivalentele acesteia sunt eliminate în starea originară. Rawls critică ideea liberală tradițională, după care distribuirea bunurilor trebuie să aibă loc în condițiile unei piețe libere, determinate de cerere și ofertă și care trebuie să fie reglată doar prin câteva reglementări legale puține și simple. Un astfel de sistem ar fi nedrept fiindcă e dominat în punctele cheie de factori care sunt considerați din punct de vedere moral arbitrari[7]. Astfel de factori (de exemplu o avere moștenită) ar fi accidente istorice și sociale și de aceea irelevante moral. Chiar capacitățile naturale și caracteristicile împreună cu ceea ce individul face din ele (de exemplu

capacitatea de a inventa şi dezvolta noi produse) nu ar fi ceva care să poată fi socotit drept merit şi care să fie legal îndreptăţit în starea originară. Ideea unui merit individual e distrusă şi respinsă. Dezvoltarea capacităţilor naturale s-ar explica în mare măsură prin factori sociali, de aceea individul nu poate afirma că ele ar fi propriul său merit. Modul cauzal de abordare e apărat consecvent şi cu vehemenţă. Chiar caracterul individului, care face posibilă dezvoltarea capacităţilor naturale, nu ar fi un merit pe care individul şi l-a câştigat, ci are la origine în mare măsură familia şi alte date sociale asupra cărora individul nu are nici o influenţă[8]. Avantajele individuale sunt condiţionate de factori arbitrari, şi, în ultimă instanţă, la distribuirea lor e vorba de o loterie genetică. Succesul individual s-ar baza întotdeauna pe ceva despre care nu se poate spune că persoana vizată l-a câştigat. Ca să se poată spune despre ceva că a fost câştigat, trebuie să-l fi câştigat evident de la A la Z, după cum remarcă un critic[9]. Pe baza acestui argument regresiv, Rawls consideră caracteristicile şi capacităţile naturale drept o avere comună, colectivă. Aceasta înseamnă că aceia care au mai mult noroc trebuie să-şi împartă avantajele în colaborare socială, aşa cum prevede principiul distincţiei, cu aceia care au mai puţin noroc. Un alt aspect al demersului e acela că meritul moral nu poate determina distribuirea bunurilor; mai mult, aceasta trebuie considerată ca bazându-se pe colaborarea socială care e reglată prin principii ale dreptăţii[10].

Prin aceste cerinţe, Rawls distruge imaginea liberală tradiţională a individualistului care prin forţe proprii dobândeşte un drept de dispoziţie suveran asupra a ceea ce el însuşi a produs. În locul acesteia ia naştere ideea unei filosofii radicale a egalităţii. Egalitatea ne e adusă în faţa ochilor indirect prin ideea unei stări originare, situaţie în care oamenii sunt eliberaţi de toate diferenţele individuale şi caracteristicile accidentale. Din păcate ideea egalităţii nu e formulată niciodată în totalitate clar, însă nucleul acestei idei e cuprins în cerinţa ca toţi oamenii să aibă dreptul la aceeaşi influenţă asupra instituţiilor şi la aceeaşi atenţie din partea acestora[11].

Cu cât reflecţiile morale sunt incluse mai substanţial în starea originară, cu atât mai greu e să se menţină cerinţa ca la alegerea principiului să fie vorba doar de o decizie raţională, o decizie care, după intenţiile lui Rawls, e luată pe baza presupunerilor care sunt larg răspândite, general recunoscute şi în anumite împrejurări chiar triviale. Ar fi cu siguranţă greşit să afirmăm că ideile lui Rawls despre egalitate ar fi larg răspândite şi triviale.

Două principii ale dreptății – rezultatul

După Rawls, în starea originară, persoanele raționale se decid pentru două principii ale dreptății. Conform primului principiu, fiecare trebuie să aibă drept egal la sistemul cel mai cuprinzător al libertăților fundamentale egale. Al doilea principiu cere ca inegalitățile sociale și economice să fie astfel configurate încât să aducă celui mai defavorizat cel mai mare avantaj și să fie legat de pozițiile și slujbele care sunt deschise fiecăruia, astfel încât pentru obținerea unor astfel de poziții să fie dată tuturor o egalitate a șansei[12]. Aici primul principiu are întâietate în fața celui de-al doilea, iar anumite libertăți pot fi limitate doar în favoarea întregului sistem de libertăți. Ca exemplu, Rawls invocă faptul că poate fi justificat să limitezi libertatea de conștiință în favoarea păstrării legii și ordinii. În rest nu se ocupă totuși foarte amănunțit de problema libertăților concurente și contradictorii[13].

Reflecțiile ce duc la deciderea pentru două principii ale dreptății sunt însoțite de așa-numitul criteriu *maximin* (*Max*imum *mini*morum, adică maximizarea minimului) care, după părerea lui Rawls, poate fi urmat în starea originară. Acest criteriu care a fost propus de teoreticienii deciziei pentru decizia în condiții de incertitudine spune că noi ordonăm diferitele posibilități după pierderea lor maximală, adică după cel mai mare eșec imaginabil, iar atunci trebuie să ne decidem pentru posibilitatea cu minimul de pierdere maximală, adică pentru cel mai mic eșec. Astfel, noi nu vrem să ne orientăm nici spre vârful cel mai înalt, nici spre media cea mai mare, ci mai mult spre limita inferioară absolută.

Aplicat la problema dreptății, criteriul *maximin* înseamnă că e rațional să se decidă pentru o formă de societate în care grupul cel mai defavorizat – în comparație cu grupul cel mai rău situat din celelalte forme de societate – să fie situat cât mai puțin rău. Mai bine un minimum în siguranță decât posibilitatea – riscantă și fără garanții – de a atinge maximul.

Rawls numește două motive pentru care e plauzibil să se rămână în starea originară la criteriul *maximin*[4]. El ajută în situații în care o cunoaștere a probabilității diferitelor posibilități nu e posibilă sau, în cel mai bun caz, e extrem de nesigură; la fel, acest principiu iese în evidență și în situații în care persoana care se decide se interesează asupra ceea ce ar fi putut eventual obține prin cea mai mică proporție garantată prin regulă. În sfârșit, criteriul e potrivit pentru situațiile în care diferitele posibilități de decizie duc la rezultate care, după toate probabilitățile, nu ar putea fi acceptate de persoana vizată.

Vălul de ignoranță trebuie să excludă orice cunoaștere a probabilităților. Cele două componente – teoria despre bunurile de bază din care toți oamenii

vor permanent să aibă mai mult, în conexiune cu ideea preeminenței libertății, prin care trebuie să se asigure că libertatea nu e vândută unora care astfel ar fi mai bine situați – trebuie ambele să reducă valoarea îmbunătățirii care ar putea fi obținută prin minimul garantat.

Toate aceste reflecții și presupuneri au fost supuse unei critici amănunțite[15]. Astfel, printre altele, s-a ridicat obiecția că aplicarea criteriului *maximin* este mult mai limitată când Rawls acceptă că decizia pentru cele două principii nu ar fi asigurată prin acesta. În plus, premisele lui Rawls ar fi arbitrare și croite după propriile sale scopuri. Fiindcă, de exemplu, în starea originară nu se știe cât de mult s-a dezvoltat societatea și nu se poate ști ce minim e garantat prin strategia *maximin*. Însă în aceste condiții, cum putem accepta că nu ne interesează ceea ce se obține prin minimul garantat? Cum vom mai putea determina și înlătura ceea ce se află sub minimul garantat[16]?

În măsura în care critica adusă atinge puncte esențiale, Rawls trebuie să revizuiască intenția de a decide în starea originară ambele principii ale dreptății doar din decizia rațională și să ia calea unei filosofii politice mai degrabă tradițională în care propriile supoziții sunt clar explicate, iar consecințele derivate din ele dezvoltate în mod realizabil. Probabil că atunci ar avea loc și o reviziuire esențială a principiilor fundamentale. Să luăm în considerare încă o dată principiul diferenței și critica adusă acestui principiu de Nozick.

Fair play?

Ideea ce stă la baza principiului diferențierii e aceea că inegalitățile sunt acceptabile doar dacă aduc avantaje grupului celui mai defavorizat. Diferențele în distribuirea veniturilor se justifică așadar doar atunci când ele acționează în favoarea celui mai slab, aceasta înseamnă că o structură economică e dreaptă atunci când grupului cel mai defavorizat din interiorul respectivei structuri îi merge mai bine decât grupului celui mai defavorizat din oricare altă structură economică. Un exemplu puțin simplificator poate să clarifice demersul ideatic. Să presupunem mai întâi că venitul mediu al conducătorului unei fabrici s-ar ridica la 80.000 DM și salariul muncitorilor 40.000 DM. Acum, salariul conducătorului e ridicat la 120.000 DM, ceea ce îi motivează pe noii conducători ai afacerii să ridice productivitatea, ceea ce face posibilă o mărire a salariului muncitorilor la 42.500 DM. Dacă aceasta e singura cale de a ridica salariul muncitorilor, atunci astfel de diferențe de venit sunt justificate după Rawls. În condiții similare, muncitorilor le merge

mai bine în noul sistem economic decât în cel vechi și fiindcă principiul distincției e urmat, cea de-a doua reglementare e dreaptă și nimeni nu mai are motive de reclamație.

Robert Nozick a ridicat problema dacă principiul distincției e corect[17]. Rawls dă pentru aceasta următoarea întemeiere principală[18]: bunăstarea tuturor depinde de o formă oarecare de colaborare ordonată. Dacă nu ar exista această colaborare, nu ar fi posibil pentru nimeni să ducă o viață satisfăcătoare. De aceea, distribuirea bunurilor ar trebui să fie în așa fel, încât tuturor celor ce fac parte din sistem – și celor mai rău situați – să le fie sprijinită pregătirea pentru colaborare. E de așteptat că lucrurile vor sta astfel doar atunci când sunt respectate condițiile potrivite (corecte). Ambele principii ale dreptății par a fi un acord corect. În condițiile acestui acord, cei care în raport cu dotarea sau poziția socială sunt favorizați - avantaje pe care nu le-au obținut ei înșiși –, să se aștepte de la ceilalți, mai puțin favorizați, la o pregătire pentru colaborare. Aceasta trebuie să fie în interesul ambelor grupuri fiindcă un sistem eficient de colaborare e o precondiție necesară pentru binele tuturor.

Cei ce sunt mai bine situați au avantaje din colaborarea cu cei mai slabi, iar cei din urmă au avantaje din colaborarea cu cei dintâi. Deci, printr-o colaborare socială generală ambele părți au de câștigat. Dar câștigul este același și pentru unii și pentru alții? Nozick arată că cei ce sunt mai bine situați nu au în mod necesar cel mai mare câștig dintr-o colaborare socială generală. Mai mult, e posibil ca grupul cu cel mai puternic spirit întreprinzător economic și cu cea mai mare creativitate să se descurce excelent, fără colaborarea cu cei mai slabi, în timp ce cazul contrar e greu de imaginat. Cei ce sunt cei mai defavorizați câștigă printr-o colaborare socială generală mai mult decât cei mai bine situați, iar această diferență de utilitate e întărită dacă se introduce un principiu de distincție prin care cei mai slabi sunt avantajați explicit. De aceea Nozick crede că e greșit să se vorbească aici de un acord corect. Prin principiul distincției, cei ce sunt mai bine situați economic sunt atrași ca mijloc pentru obținerea bunăstării celor mai slabi. După părerea sa nu e de înțeles cum poate Rawls să-și considere principiul distincției imparțial. Nozick observă critic că în acest principiu e vorba de un principiu moral în care Rawls își exprimă propriile sale idei egalitariste.

Revenind la Rawls, să spunem că opera acestuia rămâne controversată. A așeza discuția într-un nou context, aceasta este o problemă încă nerezolvată a filosofiei morale.

Robert Nozick: Statul minimal

Una dintre temele fundamentale ale lui Nozick este relația dintre individ și stat. Ce domeniu și ce limite au funcțiile legale ale statului? Poate fi statul întemeiat moral sau la baza ființei sale, el este un monstru amoral?

Nozick își începe strălucita și complexa sa carte *Anarchy, State and Utopia* cu afirmația că omul are anumite drepturi intangibile la libertate, printre altele și dreptul de a-și determina propria sa viață. Aceste drepturi sunt absolute, astfel încât singura formă de stat care se poate justifica este statul minimal, a cărui sarcină constă în a avea grijă ca drepturile fundamentale să nu fie lezate. Orice formă de stat care iese din cadrul statului minimal – ceea ce e valabil pentru toate formele actuale de stat – este respinsă; orice formă de politică distributivă de stat, de exemplu favorizarea celor mai slabi din societate, e desemnată ca falsă sau nedreaptă. Bunurile sociale care sunt puse la dispoziție de puterea de stat și finanțate prin impozite, cum ar fi educația gratuită, îngrijirea medicală, pensia generală de bătrânețe reprezintă o încălcare a drepturilor individului; același lucru e valabil pentru obligațiile care îi sunt impuse cetățeanului, de exemplu obligația prestării serviciului militar.

Nici supozițiile lui Nozick, nici consecințele sale extrem liberale nu sunt noi. Supozițiile le împărtășește în mare măsură cu filosofi ca John Locke, în timp ce majoritatea consecințelor sale se regăsesc în cazul diverselor mișcări populiste favorabile respingerii impozitului. Însă argumentele sale sunt adesea originale, iar critica sa este perspicace și profundă. Nozick respectă în mare măsură cerința socratică după care filosoful trebuie să-l trezească pe cel mulțumit și să-l aducă în situația de a-și pune din nou întrebările fundamentale.

Pentru unele generații, în cercurile progresiste, erau de la sine înțelese politica distributivă a statului asistențial și asigurarea egalității. Iar dacă au existat critici, au fost cel mult fiindcă redistribuirea și egalitatea nu erau realizate suficient de consecvent. Acestei concepții i se opune Nozick în cartea sa. Cu toate acestea e îndoielnic că asociațiile patronatului sau, de exemplu, camera de comerț și industrie germană s-ar situa fără reținere de partea lui Nozick. Pe de o parte, aceste organizații susțin un stat asistențial moderat – în cazuri sociale extreme statul trebuie să exercite o anumită funcție de colectare –, pe de altă parte, Nozick susține că nedreptățile din trecut pot fi înlăturate, ceea ce ar putea conduce la o modificare radicală a situațiilor actuale. Dacă ar fi îndeplinite, de exemplu, revendicările

diverselor triburi de indieni asupra teritoriilor lor originare, hărţile ar trebui redesenate.

Drepturile: suveranitatea individului

Nozick susţine premisa că individul are drepturi fundamentale. Rămâne în sarcina individului să dispună în deplină suveranitate de sine şi de viaţa sa, ceea ce include şi dreptul la autodistrugere[19]. Acest drept e formulat şi negativ, respectiv să fie cruţat de forţă şi alte daune fizice. Dreptul fundamental la autodeterminare al individului e conceput ca o sferă morală inalienabilă care-l înconjoară pe omul individual şi care, pe de altă parte, îl limitează în acţiunea sa faţă de ceilalţi. Acţiunile mele faţă de alţi indivizi sunt afectate de anumite limitări (*side constraints*) ce reies din faptul că eu am voie să încalc drepturile lor fundamentale tot atât de puţin pe cât ceilalţi au dreptul să le încalce pe ale mele[20]. Când acţionăm, condiţia de a nu încălca drepturile celorlalţi trebuie să aibă întâietate indiferent de scopul urmărit.

Limitările acţiunilor mele sunt o expresie a faptului că celelalte persoane sunt intangibile. Aceasta e în versiunea, lui Nozick, ideea lui Kant, după care un om nu poate fi tratat niciodată doar ca mijloc. Noi considerăm în propria noastră viaţă ca fiind în întregime corect a face ceva neplăcut pentru a obţine un bun superior. De ce oare această atitudine nu s-ar putea extinde în mod legitim şi la nivelul întregii societăţi, astfel încât unii oameni să sufere greutăţi în folosul comun al societăţii[21]? De ce să nu impozităm veniturile unui milionar pentru a ajuta o mamă singură? Acest lucru este în concepţia lui Nozick ilegitim fiindcă nu există o astfel de utilitate socială generală abstractă. Nu există nici o entitate socială – statul sau naţiunea – care ar putea să motiveze neajunsurile în vederea unui bun superior. Nozick formulează o altă obiecţie, mai relevantă: există doar oameni diferiţi, individuali, fiecare cu propria sa viaţă. A folosi o persoană în favoarea altor persoane – aceasta nu ţine cont de faptul că cel vizat trebuie respectat ca individ de sine stătător şi că el are doar această viaţă, propria sa viaţă. Lui însuşi nu îi revine prin jerfa sa nici un alt folos, fapt pentru care nu poate fi obligat să se jertfească; cu atât mai puţin ar putea fi obligat de către un stat care trebuie să raporteze la fel faţă de toţi cetăţenii săi. Chiar când scopul ar fi ca, în total, să fie încălcate în societate cât mai puţine drepturi cu putinţă, acest scop nu poate fi urmărit pe socoteala drepturilor individului. Asemenea lui Rawls, Nozick respinge calculele şi reflecţiile utilitariste.

Limitările morale ale libertății noastre generale de acțiune își au întemeierea în diversele caracteristici fundamentale ale persoanei umane; aici intră raționalitatea, voința liberă, precum și capacitatea de a acționa după principii morale[22]. Omul e o creatură în stare să schițeze planuri pe termen lung pentru viața sa și care, pe baza principiilor abstracte, formulate de el însuși poate angaja reflecții și poate lua hotărâri – o creatură care, în acțiunile sale, se lasă condusă de propriile sale idei despre ceea ce înseamnă pentru ea însăși și pentru ceilalți o viață adecvată. Prin această imagine abstractă, raționalistă, a omului, Nozick se află pe aceeași linie cu Rawls. Nozick vede în împrejurarea că o persoană își conduce propria viață după un plan, mijlocul prin care cel vizat obține o existență cu sens pentru el. Doar o creatură cu facultatea de a-și planifica propria viață poate avea o viață cu sens.

Nozick explică indirect motivul pentru care e corect ca din punctul de vedere moral să-i acordăm omului, privit ca individ, dreptul la autodeterminare, să-i concedem individului că în anumite situații, el este oarecum propria sa proprietate și nu a altcuiva[23]. Căci dacă nu aș avea dreptul să dispun de propriul meu corp cum m-aș putea atunci împotrivi cerințelor altora care îmi cer de exemplu rinichii după motoul: „I-ai folosit 35 de ani și fiindcă ei tot mai funcționează, nu a venit timpul ca cetățenii defavorizați să dispună cu ajutorul procedeelor noastre de transplant de aceste organe?" Fiindcă nu mi-am obținut singur rinichii, nu i-am „câștigat" – faptul că îi am e un accident biologic independent de mine –, cum aș putea atunci pretinde pentru mine dreptul individual de a avea voie să-i folosesc o viață întreagă? Nu ar fi, oare, corect și cinstit dacă ei, la fel ca toate celelalte resurse sociale și avuții, ar fi împărțiți astfel încât cât mai mulți să aibă din acestea un procent cât mai mare?

Ideile lui Nozick despre dreptul suveran la autodeterminare dau unor astfel de întrebări un răspuns convingător. El merge totuși mai departe cu afirmația că dreptul omului la autodeterminare include și dreptul de a-și procura un venit fiindcă, altfel, primul drept ar fi pur formal. În virtutea propriilor capacități și talente, care sunt o parte a lui însuși și nu active comunitare cum afirmă Rawls, omul se poate folosi de aceste resurse naturale, astfel încât lucrurile obținute cu ajutorul lor să devină o proprietate privată. Exploatarea resurselor pământului cu ajutorul oamenilor e justificabilă legal, respectiv moral, doar atunci când se desfășoară în așa fel încât ceilalți nu sunt mai rău situați decât ar fi dacă această folosire nu ar avea loc[24].

Nozick oferă diverse motive empirice pentru care dreptul proprietății private și o economie de piață capitalistă vor conduce la situația în care

aceia cărora folosirea liberă a resurselor naturale nu le mai este accesibilă, fiindcă a fost câştigată deja de alții, nu sunt mai defavorizați decât ar fi în mod normal. Piața liberă cu dreptul proprietății private va avea grijă de o folosire efectivă a resurselor limitate și va încuraja bogăția de invenții și gândirea nouă.

Proletarul lipsit de proprietate va sta prin deciziile altora în anumite împrejurări în fața alegerii de a muri de foame sau de a lucra pentru un salariu mic. În măsura în care ceilalți s-au mişcat în exercitarea drepturilor lor în cadrul permis, el își ia însă voluntar decizia în aceste condiții dificile. A trebui să supraviețuieşti în condiții nefavorabile trebuie să fie într-adevăr dur; însă în concepția lui Nozick acest fapt nu e nedrept[25].

Deşi posibilitatea individului de a duce o viață cu sens e fundamentul drepturilor sale, după Nozick, nu e exclus nici ca puterea de stat să impună fiecăruia dintre cetățenii săi obligații reduse prin care ceilalți, de exemplu oamenii cu un handicap grav, să poată duce o viață cu sens sau, mai ales, să poată trăi. Forma de argumentare preferată de Nozick în această discuție constă în a analiza de fiecare dată câteva situații concrete obișnuite despre a căror semnificație cei mai mulți dintre oamenii care trăiesc în vest – sau cel puțin Nozick și cititorii săi de aceeaşi orientare sunt de acord, iar din aceste situații derivă de fiecare dată câteva considerații generale. Fireşte, acest fapt a îndemnat criticii să pună întrebări cum ar fi: să presupunem că viața unei persoane ar putea fi salvată doar prin încălcarea dreptului proprietății unei alte persoane, ca de exemplu în privința unui anumit medicament[26]. Ce e de făcut atunci? Nozick răspunde într-o notă marginală că limitările aparent absolute ale modurilor noastre de acțiune față de drepturile celorlalți pot fi blocate în anumite cazuri extreme, pentru a evita catastrofe morale terifiante. Ideea nu e însă aprofundată. Se păstrează impresia generală că e vorba de drepturi absolute. Din păcate, Nozick nu se ocupă în nici un loc al cărții sale de felul în care e întemeiat statutul moral al acestor drepturi. Dacă dreptul proprietății, considerat moral, are aceeaşi valoare ca dreptul individului la autodeterminare, atunci valabilitatea poziției lui Nozick e în pericol. Însă dacă dreptul individului la autodeterminare are prioritate față de dreptul proprietății, atunci coerența ideilor devine îndoielnică fiindcă intangibilitatea proprietății e o supoziție necesară pentru respingerea de către Nozick a oricărei forme de stat care – ca statul asistențial – iese din cadrele statului minimal.

De la anarhie la statul minimal

Dacă drepturile individului sunt atât de cuprinzătoare precum le stabilește Nozick, atunci cu ce drept mai există statul în general? Într-o societate în care nu există puterea statului, adică nu există nici un monopol legitim al puterii, fiecare are dreptul de a se proteja împotriva abuzurilor față de propria persoană sau față de proprietatea sa[27]. Exercitarea privată a dreptului și legii conduce firește la stări haotice și poate conduce la fapte de răzbunare și pretenții de înlocuire. Fiindcă o astfel de stare e instabilă și neplăcută pentru toți, Nozick îndeamnă ca oamenii să se reunească în asociații de protecție, în care disputele membrilor să fie tranșate intern, iar membrii înșiși să fie apărați de atacuri din exterior. Pe baza unui mecanism de piață simplu, o astfel de asociație de protecție poate atinge în cadrul unui anumit teritoriu o poziție de monopol și, prin aceasta, poate deveni o formațiune statală. Statul ia ființă prin urmare ca o consecință, inițial neplanificată, a acțiunilor umane; el nu este o construcție conștientă.

Un stat poate lua ființă fără ca vreun drept să fie încălcat, fiindcă membrii își transmit dreptul de exercitare privată asociației de protecție. Însă cum se comportă cu aceia care nu se alătură asociației, dar cu toate acestea trăiesc pe teritoriul ei? Are asociația dreptul de a-i obliga la afiliere? Acest lucru e negat de Nozick. Firește, asociația are dreptul să-i împiedice la exercitarea propriei justiții și să-i împiedice să-i pună în pericol pe ceilalți. Supoziția pentru acest drept e totuși ca persoana vizată să obțină o compensație pentru limitările propriilor libertăți de desfășurare, care sunt impuse de asociație. Rezolvarea subtilă a acestei probleme complicate e unul dintre punctele teoretice importante ale cărții[28]. Aceia care sunt defavorizați, fiindcă le este interzis să desfășoare acțiuni care ar putea să dăuneze celorlalți, trebuie să primească o despăgubire pentru limitările ce le sunt impuse. Această despăgubire include, printre altele, ca asociația să le acorde protecția gratuită a drepturilor nemembrilor, deci persoanelor care nu participă la costurile structurii juridice. Însă ei nu pot fi obligați la afiliere și le rămâne posibilitatea de a constitui propriile lor mici comunități, în care o asociație se poate amesteca, doar dacă e necesar, pentru protecția propriilor membrii.

Acesta e statul minimal al lui Nozick; el reprezintă forma cea mai cuprinzătoare de putere, de stat legitim, fiindcă orice stat care ar depăși această formă ar încălca drepturile personale ale individului. Impozitarea venitului din muncă e în concepția lui Nozick echivalentă, practic, cu munca forțată[29]. A pretinde 50% din venitul din muncă sub formă de impozite, înseamnă a-l obliga pe cel vizat să lucreze jumătate din timpul său pentru

ceilalți. Dacă impozitarea e proporțională cu venitul, atunci aceasta nu micșorează deloc obligația. Înseamnă doar că cel ce lucrează e obligat să dea o parte din rezultatele acelei munci, care e folosită pentru simpla securitate și minimul de existență. Dincolo de aceasta, înseamnă că sistemul de impozitare îl atinge mai tare pe nefericitul care trebuie să plătească pentru plăcerile sale, decât pe cel care se mulțumește cu plăcerile gratuite ale vieții. Într-un stat asistențial individul nu are – după Nozick – nici un drept suveran de a dispune de sine însuși (*self-owner-ship*); mai mult, fiecare individ are un drept de proprietate parțial, astfel încât o cotă-parte de acțiuni revine altor indivizi, fiindcă fiecare are într-o formă oarecare dreptul la bunurile sociale ce provin în mare parte din munca celorlalți.

Dreptatea distributivă: de la fiecare după preferințe, fiecăruia după îndreptățire

Într-o societate liberă nu există o distribuire a bunurilor sau a altor lucruri fiindcă nici o persoană sau grup nu e îndreptățit să controleze toate resursele și să dispună de felul în care trebuie ele distribuite. Tot atât de puțin are loc o repartizare sau distribuire a bunurilor pe cât există o repartizare a partenerilor căsniciei în care persoanele însele decid cu ce partener doresc să se căsătorească[30]. Repartizarea bunurilor într-o societate liberă e produsul mai multor decizii individuale care vizează în mod justificat diversele persoane.

În concepția lui Nozick, bunurile trebuie să fie distribuite conform *teoriei dreptății.* Aceasta din urmă înseamnă că doar bunurile pe care oamenii le-au dobândit în mod legal pot fi distribuite. Dacă o persoană a dobândit un bun în mod legal, de exemplu l-a produs sau l-a obținut de la un alt producător, atunci statul nu are nici un drept să-l distribuie altcuiva. Distribuția dreaptă ține de aceea de felul în care bunul a ajuns în mâinile posesorului, deci de traseul său anterior. Majoritatea celorlalte teorii despre dreptatea distributivă își îndreaptă atenția doar asupra rezultatului distribuirii, unde interesul esențial se referă la distribuirea bunurilor (compară cu principiul distincției al lui Rawls).

Nozick identifică trei tipuri de probleme pe care dreptatea le ridică în raport cu proprietatea[31]. Mai întâi ar fi dobândirea originară a proprietății, aceasta înseamnă dobândirea de bunuri „fără stăpân". Acest tip de problemă cuprinde printre altele întrebarea, tematizată deja mai înainte, în ce măsură resursele naturale și alte bunuri fără posesor pot fi trecute în relația de proprietate și prin ce proces poate avansa această trecere. În al doilea rând e vorba de problematica trecerii de la posesiune, deci de la întrebarea cum o persoană poate dobândi o proprietate de la o altă persoană, căreia îi aparține

încă proprietatea vizată. Principiul lui Nozick de dreptate a distribuției spune că o distribuție este dreaptă în măsura în care fiecare are dreptul la posesiunile care îi aparțin conform distribuției. Sau, într-o formulare diferită și concretă:

1. Cine dobândește o proprietate conform principiului dreptății în achiziție, este îndreptățit la această posesiune.
2. Cine dobândește o proprietate conform principiului dreptății în transfer de la altcineva îndreptățit la acea proprietate, este îndreptățit la acea proprietate.
3. Drepturile la proprietate nu iau naștere decât prin aplicări (repetate) ale regulilor (1) și (2)[32].

Dacă lumea ar fi în întregime dreaptă, aceasta ar însemna că toate situațiile de fapt ar lua ființă în concordanță cu ambele principii ale dreptății – (1) și (2). Însă, în fapt, hoții, șarlatanii și răufăcătorii mici sau mari s-au aflat totdeauna la polul opus. Această adunătură pestriță face obiectul celui de-al treilea tip de probleme ale lui Nozick: rectificarea nedreptății în raport cu posesiunea. Abia aici poate fi vorba de o redistribuire. Dacă relațiile actuale de proprietate s-au realizat prin acțiuni anterioare nedrepte cum pot fi atunci recorectate păcatele trecutului? Această problemă extrem de complicată și de actuală e tratată de Nozick în mai puțin de o pagină și jumătate în care în linii mari stabilește doar că aceasta e o problemă foarte importantă[33]. Altundeva, într-un pasaj ironic, este de părere că introducerea socialismului ca pedeapsă pentru păcatele trecutului ar fi totuși prea drastică; un stat mai cuprinzător decât statul minimal ar putea fi necesar o perioadă de timp limitată pentru a îndrepta nedreptățile din trecut[34]. Aceasta ar face posibilă o politică de distribuire care nu se distinge prea mult de cea a lui Rawls. Ca și în celelalte puncte delicate, Nozick trece însă și aici, repede și cu iscusință, la altă temă. Principiile *dreptății distributive* sunt împărțite de Nozick în două tipuri[35]. El pune față în față așa-numitele principii structurate (*patterned*) cu cele nestructurate, respectiv cele istorice cu cele nonistorice (orientate spre rezultat). Un principiu de distribuire e structurat când precizează că distribuția trebuie să aibă loc conform unei dimensiuni naturale, ca de exemplu să se dea fiecăruia după meritul său moral sau după realizările sale. Un principiu structurat nu poate fi nici istoric – întrucât împărțirea are loc pe baza unei dimensiuni a acțiunilor anterioare, de exemplu folosirea conform meritului sau realizărilor – nici nonistoric, ceea ce e cazul atunci când dimensiunea distribuirii nu are la bază acțiuni anterioare, deci de exemplu e propusă în funcție de inteligență și rasă. Principiul dreptății nu e un principiu structurat fiindcă nu există

nici o dimensiune naturală separată din care să se deducă distribuţiile ce rezultă din principiu.

Teoria proprie lui Nozick este istorică şi nu structurală – sau mai simplu: fiecare după preferinţele sale, fiecăruia după îndreptăţire!

Nozick încearcă să critice alternativele la propria sa teorie, deci distribuţia structurată şi orientată spre rezultat, pe baza unui exemplu intuitiv[36]. Să presupunem o distribuţie V_1 care e considerată dreaptă fiindcă e în concordanţă cu un principiu oarecare de distribuire sau cu o lege fundamentală a orientării spre rezultat. Acum intră în scenă Wilt Chamberlain – un jucător de baschet american. Fanii baschetului cad în extaz când îl văd jucând şi cumpără din proprie voinţă bilete la jocurile sale. Cu echipele la care joacă, el încheie un acord conform căruia din fiecare bilet vândut trebuie să-i revină 25 de cenţi: după încheierea sezonului a reieşit o altă distribuţie V_2, fiindcă Walt Chamberlain a avut din sportul său încasări care au depăşit de departe veniturile celorlalţi. Şi V_2 apare în contradicţie cu V_1. Este V_2 nedreaptă? În cazul în care fiecare persoană a avut dreptul de folosinţă, aşa cum îl avea în cazul V_1, indiferent dacă distribuţia rezultată de aici corespundea unei anumite structuri sau unui anumit rezultat, V_2 trebuie considerată dreaptă, căci mulţi oameni s-au hotărât voluntar să-i dea 25 cenţi din banii lor lui Chamberlain. Ar fi putut da aceşti bani şi pentru un bilet de cinema şi pentru un ziar. Dacă V_1 a fost o distribuţie dreaptă, iar oamenii au preschimbat-o în V_2, făcând să parvină altcuiva părţi din cotaparte ce le-a fost dată lor în V_1, atunci şi V_2 ar fi dreaptă prin urmare. Aparenţa de nedreptate se naşte doar atunci când li se conferă indivizilor pe de o parte liberul drept de dispoziţie asupra bunurilor lor, iar pe de altă parte, se pretinde că distribuţia ce rezultă din exercitarea acestui drept ar trebui să fie conform principiului de distribuire structurat iniţial şi orientat spre rezultat.

Concluzia lui Nozick este că nu poate exista o afirmare a principiilor orientate spre rezultat sau o distribuire structurală fără un amestec permanent în viaţa omului. Pentru a păstra o anumită structură, statul ar trebui să intervină întotdeauna ca să împiedice oamenii să înstrăineze mijloacele corespunzător propriilor dorinţe; sau statul ar trebui să intervină pentru a le lua anumitor oameni mijloacele care mai înainte le-au fost date de bună voie.

Exemplul lui Nozick are o forţă de convingere considerabilă. El invocă spectrul unei puteri de stat tiranice, care, în mod arbitrar şi imprevizibil, împiedică dezvoltarea liberă a omului prin acapararea unor părţi ale proprietăţii sale. Criticii au atras totuşi atenţia asupra faptului că amestecul statului nu trebuie să aibă loc arbitrar şi poate fi în întregime previzibil, de exemplu

în forma unui impozit pe venit după un tabel sau o scală determinată[37]. În cadrul unui astfel de sistem va fi posibilă în viitor majoritatea covârşitoare a tranzacţiilor capitaliste dintre oamenii adulţi. În continuare pare a se naşte o diferenţă considerabilă între cazul în care veniturile lui Chamberlain se supun unei impozitări ale cărei principii sunt cunoscute de la bun început şi cel în care oamenilor li se interzice să-i plătească ceea ce acesta cere şi astfel să li se interzică să-l vadă jucând.

În cele din urmă rămâne deschisă problema de ce, în cazul V_1, Nozick le oferă oamenilor libertatea absolută de a dispune de proprietatea lor după propria părere – un drept pe care ei nu îl posedă în teoriile structurale, pe a căror supoziţie pare să se bazeze V_1. Dacă lucrurile stau astfel, atunci Nozick arată că propriul său principiu de dreptate nu poate fi redus la principiile structurale – un rezultat care abia poate surprinde şi poate servi cu greu ca argument corect[38].

Însă chestiunea e mai încâlcită decât părea la început. Căci Nozick poate, pe bună dreptate, să se refere la faptul că lucrurile ce au fost produse şi prelucrate de oameni într-o formă oarecare sunt considerate după principiile distributive structurale ca un amestec uriaş în vederea nevoilor comune tuturor. Ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât că aceste teorii ignoră sistematic drepturile celor ce lucrează asupra propriilor produse. Un punct fierbinte e aici fireşte întrebarea cât de cuprinzătoare pot fi aceste drepturi. După cum s-a amintit deja, Nozick oferă o discuţie sistematică a problemei diferitelor drepturi concurente.

Puterea lui Nozick constă în a fi pus sub semnul îndoielii, într-un mod originar, adevăruri unanim recunoscute. Propriile sale propuneri de soluţionare se termină însă la rândul lor, adesea, cu întrebări deschise – o caracteristică pe care o împărtăşeşte cu o mare parte dintre filosofia contemporană de calitate, însă şi cu filosofiile epocilor trecute.

Texte

Rawls, J: A Theory of Justice. Oxford 1972 (germ.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. [4]1998 (= *TG*).
–: Fairness to Goodness. În: Philosophical Review 84 (1977), pp. 536-554.
–: Gerechtigkeit als Fairness. Editor: O. Hoffe. Freiburg/Munchen 1977.
–: Kantian Constructivism in Moral Theory. În: The Journal of Philosophy 77 (1980), pp. 515-572.
–: (et al.): Liberty, Equality and Law: selected Tanner lectures on Moral Philosophy, ed. by S.M. MacMurrin. Salt Lake City 1987.

–: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt/M. 1989.
Nozick, R.: Anarchy, State and Utopia. Oxford 1974 (germ.: Anarchie, Staat, Utopia, München 1976) (= *ASU*).
–: Philosophical Explanations. Oxford 1981.
–: The examined Life. Philosophical meditations. New York 1989.
–: The Normative Theory of Individual Choice. New York etc. 1990.

Bibliografie

Wellbank, J. H./ Snock, D./Mason, T.: John Rawls and his critics: an annotated bibliography, New York/ London 1982.

Literatură secundară

Ackermann, B.A.: Social Justice in the Liberal State. London 1980.
Brehmer, K.: Rawls' „Original position" oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt": die Bedingungen der Möglichkeit eines wohlgeordneten Zusammenlebens, Königstein/Ts. 1980.
Corlett, A. (ed.): Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick, Basingstoke/ London 1991.
Daniels, N. (ed.): Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice", Oxford 1975.
Dworkin, R.: Die Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt/M. 1984.
Engin-Deniz, E.v.: Vergleich des Utilitarismus mit der Theoie der Gerechtigkeit von John Rawls, Innsbruck 1991.
Höffe, O. (ed.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1977.
Kern, L.: Neue Vertragstheorie. Zur rationalen Rekonstruktion politisch-ethischer Grundprinzipien, Königstein/Ts. 1980.
Kley, R.: Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Stuttgart 1989.
Koller, P.: Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin 1987.
Kuehn, H.-J.: Soziale Gerechtigkeit als moralphilosophische Forderung. Zur Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, Bonn 1984.
Kukathas, C./Pettit, Ph. (ed.): Rawls. A Theory of Justice and its Critics, Cambridge 1990.
Luper-Foy, S.: The Possibility of Knowledge. Nozick and his Critics,Totowa 1987.
Manz, H.G.v.: Fairness und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte. Hildesheim/Zurich/New York 1990.
Miller, D: Social Justice. Oxford 1976.
Paul, J. (ed.): Reading Nozick. Essays on „Anarchy, State and Utopia", Oxford 1982.
Sattig, A.: Kant und Rawls. Eine kritische Untersuchung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit im Lichte der praktischen Philosophie Kants, Mannheim 1985.

Strahlmann, M.: Nozicks Kritik an Rawls' Gerechtigkeitstheorie, Gottingen 1989.
Wettstein, H.: Über die Ausbaüfähigkeit von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Basel 1979.
Wildermuth, A/ Jager, A (ed.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen 1981.
Wolff, J.: Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal Stat, Cambridge 1991.
Wolff, R. P.: Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of „A Theory of Justice". Princeton 1977.

Note

1 Rawls, *TG*, p. 34-39, 140 şi urm., 193 şi 637.
2 Rawls, *TG*, p. 81.
3 Rawls, *TG*, p. 81
4 Rawls, *TG*, p. 634.
5 Rawls, *TG*, p. 29 , 142 şi 214-217.
6 T. Nagel în: N. Daniels (ed.) 1975, p. 8 şi urm.
7 Rawls, *TG*, p. 92 şi urm.
8 Rawls, *TG* pp. 121-129.
9 Nozick, *ASU*, p. 207.
10 Rawls, *TG*, p. 124 şi urm şi 344-350.
11 Compară disputa lui R. Dworkin cu ideea de dreptate a lui Rawls în: Bürgerrechte ernstgenommen, p. 252-302.
12 Rawls, *TG*, p. 105 .
13 Compară H. L. A. Hart: Rawls on Liberty and its Priority. În: N. Daniels (ed.) 1975, pp. 230-252
14 Rawls, *TG*, pp. 177-185.
15 Compară R.P. Wolff şi urm: Understanding Rawls, p. 163 şi urm; sau Nagel, Hare şi Lyons în: N. Daniels (ed.) 1975.
16 T. Nagel în: N. Daniels (ed.) 1975, p. 12.
17 Nozick, *ASU*, pp. 176-184.
18 Rawls, *TG*, p. 103.
19 Nozick, *ASU*, p. 11, 25 şi urm şi 64.
20 Nozick, *ASU*, p. 44 şi urm.
21 Nozick, *ASU*, p. 42 şi urm.
22 Nozick, *ASU*, pp. 56-59
23 Nozick, *ASU*, pp. 157-163 şi 191.
24 Nozick, *ASU*, pp. 163-167.
25 Nozick, pp. 214-241.
26 Compară J.J. Thomson; Some Ruminations on Right. În: J. Paul (ed.) 1982, pp. 130-147.
27 Nozick, *ASU*, p. 25.
28 Nozick, *ASU*, cap. 4 şi 5.

29 Nozick, *ASU*, p. 159 şi urm.
30 Nozick, *ASU*, p. 144.
31 Nozick, *ASU*, p. 143 şi urm.
32 Nozick, *ASU*, p. 144.
33 Nozick, *ASU*, p. 145.
34 Nozick, *ASU*, p. 212.
35 Nozick, *ASU*, p. 146-152.
36 Nozick, *ASU*, p. 152-155.
37 O. O'Neil în: J. Paul (ed.) 1982, pp. 309-310; T. Nagel în J. Paul (ed.) 1982, p. 199.
38 O. O'Neil în: J. Paul (ed.) 1982, pp. 308-309; T. Nagel în: J. Paul (ed.) 1982, pp. 201-202.

6. LIMBAJ ȘI ONTOLOGIE

Oliver R. Scholz

Willard Van Orman Quine
Empirismul naturalizat

Viața și opera

Născut la 25 iunie 1908 în Akron (Ohio), Willard Van Orman Quine a fost în copilărie interesat de geografie, de țări îndepărtate, iar curând după aceea și de limbile străine, de înrudirea dintre ele și de originea enigmatică a cuvintelor lor și semnificațiilor acestora. Hărțile și dicționarele au rămas un hobby pentru Quine, fapt care nu e cu totul lipsit de legătură cu interesele sale profesionale. În ce privește perioada sa timpurie, Quine observă:

„The continuing charm of geography was due not only to the exotic, but to structure. I was interested in boundaries, and in where you get to when you proceed thus and so... An interest in foreign languages, like an interest in stamps, accorded with my taste for geography. Grammar, moreover, appeals to the same sense that is gratified by mathematics, or by the structure of boundaries and road networks" („Farmecul persistent al geografiei se datora nu numai atracției pentru exotic, ci mai curând pasiunii pentru structuri. Mă interesau granițele și întrebarea unde ajungi, dacă o iei pe un drum sau altul. Pasiunii mele pentru geografie îi corespundea un interes pentru limbi străine și mărci poștale. Mai mult, gramatica se adresează aceluiași simț a cărui satisfacție e dată de matematică sau de structura granițelor și rețelelor de drumuri")[1].

În liceu, Quine preferă modulul de științe celorlaltor cursuri („*Classical, Technical, Commercial Course*"). Dezvoltă înclinații scriitoricești, pe care

și le exercită în diferite direcții. Primele interese filosofice trebuie să i se fi trezit datorită lecturii lui *Eureka* de Edgar Allan Poe, ca și datorită unei anumite neliniști privitoare la lipsa de credibilitate a doctrinelor religioase. Printre primele opere filosofice citite de Quine se numără *Pragmatismul* lui William James. La Colegiul Oberlin pune accent mai mult pe specializările matematică și filosofie. Devine interesat de opera lui Bertrand Russell, despre care se spunea pe atunci că ar avea o „filosofie matematică". Quine îi citește atât operele de popularizare, cât și scrierile de logică, și se familiarizează cu lucrările altor matematicieni și logicieni. Natural, în centrul atenției sale a stat multă vreme o singură operă, *Principia Mathematica*, rodul strădaniei comune a lui Russell și Alfred North Whitehead. Acesta din urmă preda filosofia la Harvard. Ca urmare, în 1930 Quine se mută la Harvard, universitate unde a predat până în anul 2000. Acolo a audiat și prelegerile lui H.M. Sheffer, un logician de prestigiu, și ale lui C.I. Lewis, care era de asemenea un bun cunoscător al logicii moderne, fiind preocupat mai ales de chestiuni de gnoseologie și etică, și de la care Quine a învățat multe despre noile orientări din pragmatism și naturalism. În 1931, Quine îl întâlnește personal pe primul său maestru, Bertrand Russell, pe când acesta ținea o prelegere la Harvard – întâlnire care a sporit și mai mult admirația lui Quine pentru Russell. Quine absolvă facultatea în 1932 sub conducerea lui Whitehead, cu lucrarea *The Logic of Sequences: A Generalization of Principia Mathematica.*

O bursă îi permite lui Quine să întreprindă o călătorie de studii în Europa între 1932 și 1933. Sosit în America de la Viena, Herbert Feigl, ca și alți prieteni, îl sfătuiseră pe Quine să-i viziteze pe membrii Cercului de la Viena. În timpul celor cinci luni pe care le petrece la Viena, Quine îi cunoaște, printre alții, pe Moritz Schlick, Kurt Gödel, Hans Hahn, Hans Reichenbach și Alfred Jules Ayer. (Otto Neurath, ale cărui idei l-au influențat puternic, cu siguranță, se afla pe atunci la Moscova; Quine avea să-l întîlnească abia cîțiva ani mai târziu). Discuțiile de la Viena l-au pregătit pe Quine pentru prima sa întâlnire cu Rudolf Carnap, aflat pe atunci la Praga, ca și cu logicienii polonezi ce activau la Varșovia – mai ales Stanislaw Lesniewski, Jan Lukasievicz și Alfred Tarski. Sejururile de la Praga și Varșovia i s-au părut lui Quine, în retrospectivă, ca fiind „*the intellectually most rewarding months I have known*" („din punct de vedere intelectual, cele mai utile luni pe care le-am trăit")[2]. Celebritatea timpurie a lui Carnap se datora în primul rând cărții sale *Der logische Aufbau der Welt* („*Structura logică a lumii*", 1928), în care acesta încercase o împlinire efectivă a programului empirist utilizând rezultatele logicii celei mai noi pe atunci. La momentul vizitei lui Quine,

Carnap tocmai definitivase cea de-a doua sa capodoperă, *Die logische Syntax der Sprache* („*Sintaxa logică a limbajului*”)[3]. Nu doar datorită acestor lucrări, dar și datorită impresiei adânci pe care a lăsat-o asupra lui Quine personalitatea lui Carnap, acesta a exercitat continuu influența cea mai mare asupra lui Quine, iar, în punctele în care nu au fost de acord, i-a fost adversarul cel mai de seamă. În Varșovia, Quine a purtat discuții cu logicienii cei mai importanți, discuții al căror rezultat se va vedea deja în versiunea publicată a dizertației sale – acum sub titlul de *A System of Logistic* (1934).

La întoarcerea sa, Quine devine Junior Fellow la Harvard, un aranjament care-i asigura bune condiții de cercetare. Câțiva ani lucrează ca Faculty Instructor, având sarcina de a preda în domeniul logicii matematice. Aceasta este cu siguranță și cauza apariției ulterioare a mai multor tratate de logică. O parte considerabilă a logicienilor și filosofilor de seamă pe care Quine îi cunoscuse în călătoria sa în Europa au trebuit să emigreze în Statele Unite, dat fiind că teroarea nazistă se întindea. Unii dintre ei s-au oprit pentru mai multă sau mai puțină vreme la Harvard, care devenise o citadelă a empirismului logic. Prin intervenția lui Quine, Tarski primește o slujbă la Harvard University; Carnap plecase deja din Praga la Chicago. Cât de stimulativi au fost acești ani la Harvard se poate doar bănui dintr-o enumerare a „evenimentelor filosofice” ale anului 1940: Russell ține seria de prelegeri William James la Harvard; Carnap vine acolo ca profesor invitat pentru un an; în toamnă, Russell, Carnap, Tarski și Quine discută manuscrisul lucrării lui Carnap *Introduction to Semantics* (încă de atunci, Tarski și Quine au atacat distincția dintre propozițiile analitice și cele sintetice).

După serviciul militar în marina americană, între 1942 și 1945, Quine se reîntoarce la vechiul loc de activitate. În 1948 devine Full Professor, iar în 1956 primește catedra Edgar Pierce. Activitatea sa didactică și de cercetare la Harvard a fost totuși mereu întreruptă de prelegeri și cicluri de conferințe în toate țările ce-l fascinaseră încă de când le privea pe hartă, în copilărie.

Quine aparține, și în ceea ce privește întinderea operei sale, celor mai productivi filosofi americani contemporani. La cele aproape o duzină și jumătate de monografii, nenumărate articole, se mai adaugă multe replici, contribuții la discuții și recenzii, toate pline de substanță. Pe bună dreptate, capodopera sa unanim recunoscută este lucrarea *Word and Object* („*Cuvânt și obiect*”, 1960), în care rezultatele logice, ontologice, gnoseologice și de filosofia limbajului sunt reunite într-o imagine de ansamblu. Fără a greși prea mult putem numi *The Roots of Reference* („*Rădăcinile referinței*”, 1974) ca fiind a doua mare capodoperă a lui Quine. Ducând mai departe ideea din „The Ontogenesis of

Reference", capitolul al III-lea al lucrării *Word and Object*, ea schițează felul în care putem explica, din perspectivă empiristă, învățarea limbajului și dobândirea unei teorii pornind de la percepții senzoriale.

Articolul cel mai influent este, fără îndoială, *Two Dogmas of Empiricism*, devenit între timp un text clasic – cel puțin în cadrul filosofiei analitice. Împreună cu o altă scriere clasică – *On What There Is* („*Despre ceea ce există*") – acesta alcătuiește partea centrală a culegerii *From a Logical Point of View* („*Dintr-o perspectivă logică*", 1953). Printre antologiile mai târzii se numără *Selected Logic Papers* (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays* (1966, ediția a II-a 1976), ca și, mai recent, *Theories and Things* (1981), alături de nenumărate lucrări referitoare al chestiuni de detaliu și la explicații suplimentare. Între acestea se află și scrierea, enorm de influentă, *Ontological Relativity and Other Essays* („*Relativitatea ontologică și alte eseuri*", 1969); alături de eseul omonim, ce reia și dezvoltă teze mult discutate în *Word and Object*, în special articolul *Epistemology Naturalized* („*Epistemologia naturalizată*") a suscitat discuții vii pe chestiuni fundamentale.

Volumul *The Web of Belief* („*Rețeaua opiniilor*", 1970), scris împreună cu Joseph Ullian, are un caracter introductiv. Detalii nu doar biografice, ci și de istoria științei se află răspândite în voluminoasa biografie a lui Quine *The Time of My Life* (1985). Un „dicționar intermitent filosofic", cum sună subtitlul, conceput în tradiția operei *Dictionnaire philosophique portatif* al lui Voltaire, este ultima carte a lui Quine[4]. Ea poartă titlul aluziv de *Quiddities* și a apărut în anul 1987.

Firul roșu

Opera filosofică a lui Quine devine unitară, capătă contururile unui întreg, dacă o înțelegem ca pe încercarea de a ajunge la un empirism deplin, cu adevărat consecvent. Quine continuă pe de o parte empirismul modern tradițional – atât sub forma lui clasică, dar și în varianta empirismului logic; pe de altă parte, el încercă să-l ferească de scopuri ce nu pot fi atinse, să-l purifice de concepte și dogme ce nu pot fi dovedite în manieră empiristă și să-l înlocuiască cu un empirism ce poate fi susținut, adaptat situației actuale a științelor empirice și aflat în contact cu acestea[5].

Intenția noastră de a-l prezenta pe Quine drept inovator al empirismului pare a fi contrazisă de imaginea lui Quine în calitate de logician. O privire

fugară peste titlurile unora dintre monografii sale – *A System of Logistic, Mathematical Logic, Elementary Logic, O Sentido da Nova Logica, Methods of Logic, Set Theory and Its Logic, Philosophy of Logic* etc. – ne dă deja impresia că gândirea lui Quine are de-a face în primul rând cu logica, în special cu teoria mulțimilor și filosofia logicii. În legătură cu acestea, trebuie să observăm că, neîndoielnic, Quine a ajuns printre altele la filosofie prin intermediul logicii și matematicii și a adus contribuții importante la logica matematică și filosofică. Cu toate acestea, o parte importantă a scrierilor rezultate din aceste eforturi urmărește doar scopuri didactice și de popularizare: rezultatele logicii moderne trebuie răspândite, transmise într-o manieră clară, iar pionierii acestui domeniu trebuie cunoscuți. Quine subliniază: „...*the pedagogical motive has dominated my work in logic*" („...lucrările mele de logică sunt animate de o intenție pedagogică")[6]. Iar direcția pe care o apucă scrierile logice propriu-zise – efortul pentru obținerea unui simbolism mai clar, mai simplu, caracterizat de transparență și economie ontologică – este cu totul în spiritul empirismului logic; strădaniile sale pe tărâmul logicii se îmbină perfect cu restul ansamblului. O aplicare a rezultatelor logicii este manifestă chiar în capodoperele sale *Word and Object* și *The Roots of Reference*.

Empirismul ideilor – Locke și successorii săi

Pentru a vedea mai clar care sunt punctele din empirismul tradițional la care Quine aderă, și cele pe care le respinge sau modifică, ar trebui să ne reamintim pe scurt câteva dintre tezele fundamentale ale programului empirist[7]. Cel mai bine ar fi să pornim de la *An Essay Concerning Human Understanding*, capodopera de filosofie teoretică a lui John Locke. După ce, în prima carte a eseului, *Of Innate Ideas*, Locke încearcă să respingă prin reducere la absurd teza carteziană despre ideile și principiile înnăscute, la începutul celei de-a doua cărți, *On Ideas*, el încearcă să dea un răspuns la întrebarea care este elementul pozitiv pe care se sprijină cunoașterea umană, căci țelul propus de Locke se exprimă astfel: „*to enquire into the Original, Certainty and Extent of humane Knowledge*" („să cercetăm originea, certitudinea și întinderea cunoașterii umane" – I, 1, 2)[8]. Întrucât materialul din care mintea umană poate plăsmui cunoașterea este numit la Locke „idei" (*ideas*), această chestiune fundamentală capătă următoarea formulare: cum poate fi mintea înzestrată cu toate aceste idei? Locke răspunde: „*to this I answer, in one*

word, from Experience: In that, all our Knowledge is founded; and from that it ultimately derives it self" („La această întrebare, răspund într-un singur cuvânt: din *experienţă*. Pe ea se bazează întreaga noastră cunoaştere, din ea derivă în ultimă instanţă")[9]. În cele ce urmează, Locke distinge între două surse ale cunoaşterii, care sunt pentru el două tipuri de „*experience*":

„*Our Observation employ'd either about external,* sensible Objects; or about the internal Operations of our Minds, perceived and reflected upon by our selves, is that, which supplies our Understanding with all the materials of thinking. *These two are the Fountains of Knowledge, from whence all the Ideas we have, or can naturally have, do spring*" („Facultatea noastră de observaţie, aplicată fie la *obiectele externe sensibile sau la operaţiile interne ale minţii noastre, percepute în reflecţia noastră este aceea care furnizează intelectului întreg materialul gândirii.* Acestea două sunt izvoarele cunoaşterii din care izvorăsc toate ideile pe care le avem sau le putem avea în mod natural")[10].

Cele două surse ale cunoaşterii sunt aşadar „*sensation*", experienţa senzorială externă, şi „*reflection*", experienţa internă. Acestea sunt singurele surse ale cunoaşterii omeneşti:

„*The Understanding seems to me, not to have the least glimmering of any Ideas, which it doth not receive from one of these two. External Objects furnish the Mind with the Ideas of sensible qualities, which are all those different perceptions they produce in us: And the Mind furnishes the Understanding with Ideas of its own Operations*" („Intelectul, îmi pare, nu are nici cea mai mică scânteiere a vreunei idei pe care să n-o fi primit de la una din aceste două surse: obiectele externe furnizează minţii idei ale calităţilor sensibile, percepţii diverse produse în noi; iar mintea furnizează intelectului idei produse de propriile sale operaţii")[11].

Acest „*way of ideas*" este determinant şi pentru teoria semantică a lui Locke. La sfârşitul cărţii a II-a, Locke afirmă că doar ca urmare a efortului depus pentru scrierea sa *Essay* i-a devenit clară importanţa aparte pe care o are limbajul pentru intenţia sa de a articula o teorie a cunoaşterii. Din această cauză, înaintea cărţii a IV-a, *Of Knowledge and Opinion*, este inserată o carte *Of Words*, „Despre cuvinte":

„*Upon a nearer approach, I find, that there is so close a connexion between* Ideas *and Words; and our abstract* Ideas, *and general Words, have so constant a relation to one another, that it is impossible to speak clearly and distinctly of our Knowledge, which all consists in Propositions, without considering, first,*

the Nature, Use, and Signification of Language." („La o examinare mai atentă, îmi dau seama că există o legătură atât de strânsă între *idei* şi cuvinte, şi că *ideile* noastre abstracte şi cuvintele generale se află într-o relaţie atât de constantă, încât e imposibil să vorbim clar şi distinct despre cunoaştere – care constă în întregime din propoziţii – fără a lua mai întâi în considerare natura, folosirea şi semnificaţia limbajului")[12].

Aceste „*ideas*" constituie punctul central pentru teoria lockeană a limbajului şi semnificaţiei. Ideile şi cuvintele, în calitate de principale instrumente ale cunoaşterii („*as the great Instruments of Knowledge*"), alcătuiesc obiectul unei ramuri distincte a ştiinţei, numită de Locke „semiotică", sau „logică", care se alătură fizicii (filosofia naturii) şi eticii (*Essay* este tocmai o contribuţie la semiotică, înţeleasă ca „*Doctrine of Signs*"). Ideile sunt semne ale lucrurilor asupra cărora mintea reflectă. Avem totuşi nevoie şi de semne, şi aceasta din două motive: „*to communicate our Thoughts to one another, as well as record them for our own use, signs of our Ideas are also necessary*" („atât pentru a ne comunica gândurile unul altuia, cât şi pentru a le nota în scris pentru propriul nostru uz, avem nevoie de semne ale ideilor noastre")[13]. Astfel de semne sunt cuvintele, care, conform aserţiunii lui Locke, folosesc pe de o parte ca semne ce comunică altora ideile private ale fiecăruia, iar pe de altă parte servesc drept indicii ale ideilor.

Referirea la idei ne oferă şi un fel de criteriu pentru sensul cuvintelor. Semnele lingvistice au semnificaţie doar în măsura în care în spatele lor se află idei (ce funcţionează întrucâtva ca garanţi ai sensului lor); alte sunete, chiar dacă sunt articulate, rămân doar sunete lipsite de semnificaţie.

Dificultăţi deosebite apar o dată cu formularea unei concepţii care, e drept, nu-i nouă, dar a devenit extrem de eficace graţie notoriei formulări a lui Locke: „*Words, in their primary, or immediate signification, stand for nothing but the Ideas in the mind of him that uses them*" („În ce priveşte sensul lor primar sau imediat, cuvintele nu reprezintă altceva decât *ideile* din mintea celui care le foloseşte")[14]. Cuvintele se află pe planul al doilea, în urma ideilor din mintea altor fiinţe care gândesc sau vorbesc, ori a obiectelor aflate în afara minţii.

Înainte de a trece la celelalte elemente ale empirismului englez şi a posterităţii lui, să schiţăm sumar poziţia lui Quine faţă de acest „empirism al ideilor".

Întoarcerea la datele exterioare

Quine se îndreaptă cu hotărâre împotriva abordării mentaliste caracteristice empirismului englez. Această variantă de empirism, ce se sprijină pe idei situate înăuntrul minții, idei accesibile fiecărui subiect prin introspecție, este, în ochii lui Quine, inconsistentă. În loc de aceasta, empirismul ar trebui să fie ancorat în ceea ce este observabil de către fiecare – ceea ce este intersubiectiv accesibil. Din această cauză, Quine își îndreaptă atenția înspre datele exterioare; el se distanțează de apelul la „*ideas*" și experiențe interioare.

Orientarea empirismului înspre experiența exterioară ar trebui să cuprindă toate domeniile și, în primul rând, teoria limbajului și a semnificației. În chestiuni de semantică, un empirist ce gândește în spiritul lui Quine va trebui să se refere la comportamentul observabil al vorbitorilor și în special la comportamentul lingvistic al acestora. Comportamentul lingvistic este exterior într-un dublu sens: nu este ceva mental, ascuns înăuntrul minții; și nu este privat, ci mai curând ceva social:

„ ... *language, unlike the idea, is conspicuously external. Language is a social art, acquired on evidence of social usage*" (...spre deosebire de reprezentare, limbajul este o abilitate socială, dobândită prin observarea folosirii sale în context social")[15].

Investigarea semnificației lingvistice trebuie să procedeze pe baze behavioriste:

„*The externalizing of empiricism ... begets a behaviorizing of meaning. This, for its all repercussions, is simply a proposal to approach semantical matters in the empirical spirit of natural science.*" („Orientarea empirismului înspre exterior... conduce la abordarea semnificației de pe baze behavioriste. Acest fapt, în ciuda repercusiunilor sale, nu este decât propunerea de a aborda chestiunile de semantică în spiritul empirist al științelor naturii.")[16].

Varianta lui Quine de behaviorism stă în relație directă cu noul său empirism:

„*Empiricism of this modern sort, or behaviorism broadly so called, comes of the old empiricism by a drastic externalization. The old empiricist looked inward upon his ideas; the new empiricist looks outward upon the social institution of language ... What matters, as I see it, is just the insistence upon couching all criteria in observation terms.*" (Un astfel de empirism modern, un behaviorism în sensul larg, rezultă din vechiul empirism printr-o orientare radicală înspre exterior. Vechiul empirist privea înăuntrul său către ideile (reprezentările) sale; noul empirist

privește în afară, către limbaj ca instituție socială. Ceea ce contează, după părerea mea, este să insistăm pe definirea tuturor criteriilor în termeni observaționali.)[17].

În teoria limbajului, perspectiva behavioristă are o altă însemnătate decât în psihologie: „*In psychology one may or may not be a behaviorist, but in linguistics one has no choice.*"(În psihologie poți sau nu să fi un adept al behaviorismului; în lingvistică însă nu mai ai de ales)[18]. Întemeierea acestei teze se sprijină pe faptul că, în dobândirea limbajului, fiecare dintre noi este în mod necesar un „behaviorist în mijlocul altor behavioriști":

„*Each of us learns his language by observing other people's verbal behavior and having his own faltering verbal behavior observed and reinforced or corrected by others. We depend strictly on overt behavior in observable situations. ... Our mental life between checkpoints is indifferent to our rating as a master of the language.*" (Fiecare dintre noi își învață limba observând comportamentul verbal al celorlalți și supunându-și propriul comportament verbal observației celorlalți, care îl aprobă sau îl corectează. Depindem strict de comportamentul manifest în situații observabile. ...Viața noastră mentală nu are în acest context nici o relevanță în privința calității achiziției limbajului.")[19].

Asumpția că există structuri sau mecanisme înnăscute nu este deloc în conflict cu empirismul lui Quine și behaviorismul asociat acestuia. Quine subliniază explicit că învățarea prin condiționare este absolut imposibilă fără existența unor dispoziții înnăscute (în special anumite standarde de asemănare):

„*...the behaviorist is knowingly and cheerfully up to his neck in innate mechanisms of learning-readiness. The very reinforcement and extinction of responses, so central to behaviorism, depends on prior inequalities in the subject's qualitative spacing, so to speak of stimulations*" („Behavioristul acceptă în mod conștient și fără probleme ideea că există un mare număr de mecanisme înnăscute ale dispoziției de a învăța. Însăși ideea de întărire sau dispariție a răspunsurilor, atât de importantă pentru behaviorism, depinde de inegalități prealabile în dispunerea calitativă a stimulărilor subiectului.")[20].

Și în alte părți Quine admite că dobândirea limbii are la bază anumite structuri specifice înnăscute:

„*...it has long been recognized that our innate endowments for language learning go yet further than the mere spacing of qualities.*" („...faptul că înzestrarea noastră înnăscută pentru învățarea limbajului merge mai departe decât simpla dispunere a calităților a fost recunoscut de multă vreme.")[21].

El respinge totuşi necesitatea de a desemna aceste presupoziţii înnăscute drept „idei".

Filosofia mentalului

Şi în psihologie, Quine este avocatul unei abordări behavioriste; el insistă, înainte de toate, asupra faptului că un regres la „idei" nu duce la nimic:

„*I think the behaviorists are right in holding that talk of ideas is bad business even for psychology. The evil of the idea is that its use, like the appeal in Molière to a* virtus dormitiva, *engenders an illusion of having explained something.*" („Sunt de părere că behavioriştii au dreptate să afirme că discuţia asupra ideilor reprezintă o direcţie neinspirată chiar şi pentru psihologie. Partea nefericită a conceptului de idee este că folosirea sa, ca în cazul acelui *virtus dormitiva* dintr-una din piesele lui Molière, da naştere iluziei că am explica ceva.")[22].

Atitudinea prin care Quine apără un behaviorism deschis, capabil de dezvoltare, e ilustrată şi prin remarci precum: „...*I see no interest in restricting the term «behaviorism» to a specific psychological schematism of conditioned response.*" („...nu văd ce rost ar avea să restrângem aria termenului «behaviorism» la schema psihologică a răspunsului condiţionat")[23]. Ceea ce-l interesează în primul rând este ca standardele empiriste să fie menţinute.

În acelaşi timp, pentru Quine, filosofia mentalului este strâns legată de situaţia actuală din ştiinţele naturii, în cazul de faţă, de cercetările din neurofiziologie. După cum se ştie, în această disciplină, la baza comportamentului somatic şi a altor indicii pe baza cărora folosim vocabularul nostru mentalist stău stări cerebrale. Neurofiziologia este o ştiinţă potrivită pentru astfel de explicaţii. Cu toate acestea, conceptele noastre mentaliste nu au un conţinut doar în virtutea faptului că ele se referă, „în ultimă instanţă", la stări cerebrale. Cu toţii am învăţat să folosim acest vocabular pe baza unor indicii de comportament, fără să fim nevoiţi să ştim ceva despre evenimentele neurofiziologice. Putem în acelaşi timp să folosim acest vocabular şi să avem cele mai greşite păreri despre creier sau nici o părere.

Devine atunci inteligibil de ce, în limbajul psihologic cotidian, învăţat prin observarea comportamentului, sunt clasificate împreună fenomene între care – din punctul de vedere al neurofiziologiei – e o distanţă ca de la cer la pământ. Spre exemplu, folosirea predicatului „crede că...", aplicat la fapte

exterioare, oferă unul dintre amestecurile cele mai pestrițe: „*The empirical content of ascriptions of belief is thus heterogeneous in the extreme, and the physiological mechanisms involved are no less so.*" („Conținutul empiric al atribuirilor de opinii este de aceea extrem de eterogen; și nu mai puțin eterogene sunt mecanismele neurofiziologice implicate.")[24].

Împotriva „mitului muzeului"

O teorie care – precum cea a lui Locke – apelează la „idei", înțelese ca entități date în mintea umană, promovează o teorie eronată a semnificației, teorie pentru care Quine forjează termenul peiorativ „*museum myth*", sau „*gallery myth*" (mitul muzeului, respectiv mitul galeriei)[25]. Conform concepției „mitului muzeului", expresia lingvistică și semnificația ei stau în aceeași relație precum plăcuța explicativă față de exponatul dintr-un muzeu: „*Every term and every sentence is a label attached to an idea, simple or complex, which is stored in the mind.*" („Fiecare cuvânt și fiecare propoziție este o etichetă aplicată unei idei, simple sau complexe, depozitată în minte")[26].

După Quine, prin acest model este sugerată o teorie semantică care nu poate susține o tratare în manieră empiristă a problemelor legate de semnificație. După această reprezentare, semnificațiile sunt fixe; relații semantice precum sinonimia într-o limbă sau între limbi ar fi complet determinate. În această concepție, două expresii sunt sinonime, iar două expresii din limbi diferite reprezintă fiecare traducerea celeilalte când ele sunt plăcuțe explicative sau etichete diferite pentru același exponat. (Așa cum vom vedea mai jos, experimentul mental al traducerii primare are și funcția critică de a reduce la absurd acest „mit al muzeului").

„Mitul muzeului" nu este caracteristic doar teoriei empiriste a ideilor; el continuă să existe și în alte variante. Important nu este dacă apare menționat cuvântul „*idea*", ci dacă – indiferent de terminologie – o teorie păstrează imaginea semnificațiilor fixe din mintea umană: „*...man in his study of language falls back on the old-time mentalistic semantics to fill in where his scientific explanations leave off*" („În cursul cercetării limbii, când nu reușește să dea o explicație științifică, omul recurge la vechea semantică mentalistă"). Este greu de înlăturat „*an unconscious old-fashioned acceptance of the idea: one sentence is a translation of another if it expresses the same idea, the same thought, the same meaning, the same proposition.*" („o acceptare inconștientă, demodată, a conceptului de idee: o propoziție este traducerea

alteia dacă exprimă aceeași idee, același gând, același sens, aceeași propoziție.")[27]. Quine respinge toate celelalte varietăți deghizate ale acestui „mit".

Încrederea în „idei" are și alte dezavantaje, care merită să fie menționate. Ea conduce la o imagine greșită despre comunicare, imagine conform căreia comunicarea n-ar fi decât un transport al ideilor dintr-o minte în alta. În fine, „mitul muzeului" sugerează o falsă teorie despre dobândirea limbajului, după care noi nu facem altceva decât să învățăm să legăm la un moment dat niște cuvinte de niște idei preexistente. Oricum, „*the way of ideas*" falsifică o intuiție privitoare la procesele de învățare: „*Questions of the mechanics of learning subside into idle questions of the causal mechanics of* ideas" („Chestiunile legate de mecanica învățării sunt transformate în zadarnice întrebări despre legăturile cauzale ale *ideilor*")[28]. În final, acest mit susține tendința de a trata diferitele părți de vorbire în manieră asemănătoare din punct de vedere semantic; se ajunge tot timpul doar la legătura cuvântului cu ideea. Locke, de exemplu, în discuția sa despre tipurile de cuvinte, rămâne mult în urma unora dintre filosofii medievali, cu analizele lor pline de finețe. Pentru el, în principiu, nu există decât cuvinte care țin locul ideilor, și alte cuvinte care sunt folosite „*to signify the* connexion *that the mind gives to* Ideas, or Propositions, one with another" („pentru a desemna *legătura* pe care mintea o stabilește *între diferitele idei sau propoziții*")[29].

Să rezumăm pe scurt diferitele neajunsuri ale teoriei empiriste a ideilor, din perspectiva lui Quine. Mentalismul necritic, ce pleacă de la existența ideilor, este inconsistent pentru un empirist. Ca empirist, un filosof trebuie să adere cât mai mult la faptele exterioare, care sunt evidente pentru toată lumea. În general, persistă o imagine mult prea simplă a legăturii empirice dintre limbaje și teorii. O astfel de legătură nu poate fi stabilită izomorf, idee pentru idee, sau concept pentru concept.

Progresele empirismului

În contra teoriei empiriste a ideilor (Locke), în cursul istoriei au fost realizate anumite progrese, pe care Quine le subliniază cu insistență și dorește să și le însușească.

Un prim progres constă în deplasarea interesului de la idei la limbaj. Primii critici ai lui Locke au obiectat că cele mai multe dintre afirmațiile lui Locke despre idei s-ar potrivi mai bine limbajului. Mult căutata cotitură lingvistică a fost mai întâi o turnură către cuvinte. Această mutare de șah a

ocolit, ce-i drept, anumite dificultăți ale mentalismului; rămâneau totuși alte probleme. Era firesc ca gânditorii să se întrebe dacă fiecare cuvânt are în mod independent o referință reală sau o semnificație. Dificultăți vizibile existau în cazul prepozițiilor, conjuncțiilor și al altor particule. Nici teza lui Locke, anume că acestea ar desemna relații de legătură între idei sau propoziții, și nici încercarea eroică, deși eronată, de a le trata ca noțiuni concrete care au degenerat – în acest caz, filologul John Horne Tooke s-a avântat în niște etimologii de-a dreptul fanteziste – n-au reușit să convingă. Ar fi mai potrivit să le descriem drept expresii sincategorematice, cărora, luate izolat, nu li se poate atribui nici o referință concretă sau o semnificație, ci au sens și pot fi definite numai în contextul unei propoziții.

Un al doilea element al acestui progres constă, prin urmare, în deplasarea preocupărilor semantice și epistemologice de la cuvinte la propoziții întregi. Conform lui Quine, Jeremy Bentham este acela care a reușit să facă cercetarea să avanseze, prin metoda sa a „parafrazei". Astfel, aflăm de la Bentham că „*In language ... the integer to be looked for is an entire proposition.*" („În limbă, ...totalitatea care trebuie căutată este întregul propoziției.")[30]. Intuiția decisivă a lui Bentham este caracterizată de Quine după cum urmează: „*He recognized that to explain a term we do not need to specify an object for it to refer to, not even specify a synonymous word or phrase; we need only show, by whatever means, how to translate all the whole sentences in which the term is to be used.*" („El și-a dat seama că, pentru a explica un termen, nu e nevoie să specificăm un obiect la care termenul se referă, nu e nevoie nici chiar să specificăm un cuvânt sau o expresie sinonimă; nu trebuie decât să indicăm, prin orice mijloace am putea, cum se traduc toate propozițiile întregi în care termenul urmează să fie folosit.")[31]. În acest fel, Bentham a putut să trateze drept particule sincategorematice, în a sa „*theory of fictions*", și expresii care, privite superficial, se aseamănă expresiilor cu referință. Astfel au putut fi evitate o seamă de obiectificări superflue și eronate. Extinderea și sistematizarea ideii de expresii sincategorematice în teoria lui Bentham privitoare la definiția contextuală, în aplicarea fregeană a principiului contextului, ca și în teoria lui Russell a simbolurilor incomplete au dus la progrese considerabile în analiza limbajului. Ca urmare, teoria cunoașterii – în special cea empiristă – și-a îndreptat progresiv atenția către enunțuri.

Cel care a dezvoltat cel mai mult programul empirist – înțeles ca o tentativă de a reduce conceptele (științifice) la concepte care se referă nemijlocit la experiență – a arătat și cel mai clar limitele acestui program. Este vorba despre Rudolf Carnap, care, impulsionat de scurtul text al lui Russell

Our Knowledge of the External World (1914), a început să reconstituie „construcția logică a lumii". În prefața la ediția a doua (1961) a scrierii *Der logische Aufbau der Welt*, Carnap își descrie intenția după cum urmează:

„Problema principală privește posibilitatea reconstrucției raționale a conceptelor tuturor domeniilor cunoașterii pe baza unor concepte care se referă la ceea ce este nemijlocit dat ... Cartea se referă la ... teza după care, în principiu, ar fi posibil să reducem toate conceptele la date nemijlocite. Sarcina pe care mi-am impus-o nu este aceea de a mai adăuga alte argumente la mulțimea argumentelor general-filosofice oferite până acum în sprijinul acestei teze. Scopul meu ar fi, mai curând, acela de a încerca pentru prima oară să construiesc efectiv un sistem de concepte în modul indicat mai sus; în primul rând, va trebui să aleg câteva concepte fundamentale, cum ar fi calitățile senzoriale și relațiile, care sunt prezente în senzațiile brute, iar pe această bază, să ofer ulterior definiții pentru diferite genuri de concepte."[32].

Deși Quine recunoaște semnificația incontestabilă a lui *Aufbau*..., el respinge programul reducționist al lui Carnap. Quine nu obiectează doar asupra faptului că multe concepte științifice esențiale – de pildă concepte dispoziționale precum „solubil" – nu pot fi definite astfel oricât ne-am strădui, fapt admis de Carnap însuși în anii '30; Quine este nemulțumit și de ideea fundamentală a programului, în ansamblul ei. Așa cum vom vedea mai târziu, el vrea să înlocuiască reconstrucția rațională, care acceptă conștient ficțiuni (cum de altfel Carnap însuși le numește), cu o cercetare strict empirică a felului în care noi ajungem la teorii.

Empirismul adevărurilor și al întemeierii

După cum a arătat Lorenz Krüger, la Locke, se pot deja distinge două fețe ale empirismului: „Lucrarea *Essay* a lui Locke ne oferă ocazia de a privi empirismul în doi pași: mai întâi avem afirmația că semnificația tuturor expresiilor științifice certe trebuie determinată în raport cu baza lor empirică, iar apoi avem teza că verificarea adevărului tuturor expresiilor se face prin recurs la experiență"[33]. Devine vizibil că, strict vorbind, aici sunt puse în joc cel puțin două distincții, în conexiune reciprocă: mai întâi apare distincția dintre idei (respectiv concepte sau termeni conceptuali) și expresii (respectiv propoziții), iar apoi apare „o altă distincție în domeniul de referință al tezei empiriste: pe de o parte, avem explicarea semnificației

elementelor constitutive ale cunoașterii noastre (cuvinte, respectiv idei, și expresii, respectiv propoziții), pe de altă parte avem întemeierea adevărului expresiilor"[34]. Până acum, ne-am ocupat de teoria empiristă a ideilor și a semnificației. Să ne îndreptăm acum către teoria empiristă a expresiilor și a întemeierii.

Să revenim la scrierea lui Locke, *Essay*. „Adevărurile cuvintelor" (*truths of words*, căci alături de acestea mai există și „adevărurile gândirii", *truths of thought*) se împart în două grupe: (a) cele care sunt „pur verbale și triviale", *purely verbal, and trifling*, și (b) cele „reale și instructive", *real and instructive*[35]. Locke dedică propozițiilor triviale (*trifling propositions*) un capitol întreg, anume capitolul opt al cărții a patra. Caracteristica lor este aceea că ele „*add no light to our Understanding, bring no increase to our Knowledge*" („nu aduc nici o lumină intelectului nostru, nu sporesc în nici un fel cunoașterea noastră")[36]. Sunt „evidente de la sine", în sensul în care sunt „*necessarily ... assented to, as soon as understood*" („acceptate ... cu necesitate, de îndată ce le-am înțeles")[37]. Locke nu vede în ele altceva decât un joc cu cuvintele: „*they teach nothing but what every one, who is capable of Discourse, knows without being told.*" („ele nu ne învață nimic altceva în afară de ce știe oricine poate vorbi")[38].

Să aruncăm o privire la exemplele pe care le dă Locke. Sunt evident triviale enunțuri precum „un suflet e un suflet", sau, reprezentat schematic, „un F este un F", respectiv „ceea ce este un F e un F". Pe lângă astfel de propoziții „pur identice", mai există și o altă grupă de cazuri: „*Secondly,* Another sort of Trifling Proposition is, *when part of the complex* Idea *is predicated of the Name of the whole;* a part of the Definition of the Word defined." („În al doilea rând întâlnim *un alt tip de propoziții triviale* – acela în care o parte a *ideii* complexe este predicată despre numele întregului sau *o parte a definiției este predicată despre cuvântul definit.*")[39]. Acesta este cazul propozițiilor de genul „Plumbul este un metal".

După cum se știe, filosofi, de altfel foarte diferiți, precum Leibniz, Hume sau Kant, pentru a-i numi doar pe cei mai cunoscuți, ajung la distincții foarte asemănătoare cu aceasta. Doctrina celor două tipuri de adevăruri s-a dovedit a fi mai influentă sub forma dată de Kant împărțirii judecăților în analitice și sintetice. De aceea, să ne amintim celebra explicație: „Sau predicatul B aparține subiectului A ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau B se găsește cu totul în afara conceptului A, deși stă în legătură cu el"[40]. Judecățile de primul tip se numesc analitice sau judecăți explicative, iar cele din al doilea tip sunt sintetice, respectiv judecăți extensive.

E binecunoscut că la Kant distincția analitic-sintetic se intersectează cu o altă distincție, nu mai puțin fundamentală, aceea între cunoștințele *a priori* și *a posteriori*. Pentru caracterul aprioric sau independent de experiență al cunoștințelor, Kant oferă două „note distinctive": „... necesitatea și universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoștințe *a priori* și sunt inseparabil unite între ele"[41].

În timp ce toate judecățile analitice sunt cunoștințe *a priori*, există printre judecățile sintetice, conform lui Kant, nu numai cunoștințe *a posteriori*, ci și unele *a priori*. Pentru empiriști este tipic să conteste posibilitatea adevărurilor sintetice *a priori*. Dacă admit măcar existența adevărurilor cognoscibile *a priori*, atunci pentru ei aceste adevăruri nu pot fi decât analitice. Ele pot fi admise ca adevărate fără recursul la experiență tocmai pentru că sunt recunoscute ca adevărate pe baza semnificației expresiilor conținute în ele. Cei mai mulți dintre empiriști apără un empirism moderat, sau „dualist", care, în anumite domenii – în primul rând în logică și matematică – admite și adevăruri *a priori*. Un rol decisiv îl au adevărurile sintetice *a posteriori*; pe lângă acestea, mai există anumite adevăruri *a priori*, care-și datorează adevărul caracterului lor analitic (John Stuart Mill a încercat totuși să rămână consecvent și să extindă empirismul și la propozițiile logicii și matematicii. Așa cum vom vedea, nici Quine nu acordă logicii și matematicii un statut în principiu aparte, cu toate că el nu aderă la strategia prea simplă a lui Mill, după care propozițiile logice și matematice ar fi în principiu generalizări ale unor enunțuri empirice).

Menținerea distincției analitic-sintetic aparține cu precădere fondului conceptual de bază al empirismului logic. Unul dintre scopurile principale ale criticii lui Quine este concepția despre și utilizarea acestei distincții la Rudolf Carnap. Quine poate deci vorbi pe bună dreptate de o „dogmă a empirismului", deși aici nu este vorba de o dogmă specifică doar empirismului.

Critica doctrinei celor două tipuri de adevăruri

În critica lui Quine referitoare la distincția dintre adevăruri analitice și sintetice – ca și a dihotomiillor înrudite cu aceasta! – se pot detecta cel puțin trei filoane argumentative: (1) mai întâi, sunt puse în lumină – în *Two Dogmas* sunt date cele mai multe detalii – insuficiențele mai curând formale ale încercărilor de a defini, respectiv explica, această distincție; (2) în *Word and Object*, și ulterior, ni se arată ce reziduuri ale conceptului de analiticitate

mai putem păstra dacă procedăm consecvent empirist (iar în *The Roots of Reference* va fi indicată o altă posibilitate de a obține un concept de analiticitate acceptabil pentru un empirist și neproblematic din punct de vedere gnoseologic); (3) în *Two Dogmas,* în *Word and Object* și în multe dintre scrierile târzii este dezvoltată o concepție despre teoriile științifice în care nu mai există o separare strictă între cele două tipuri de adevăruri; orientat critic, acest filon argumentativ include și diagnosticul, după care la baza distincției analitic-sintetic a stat o concepție greșită despre teoriile științifice și relația lor cu experiența.

În această secțiune vom schița mai întâi primul set de obiecții; observațiile la cel de-al treilea set de obiecții ne vor conduce la partea constructivă din filosofia lui Quine. Mai întâi, câteva cuvinte despre explicațiile lui Kant. Termenul „a fi conținut" din paragraful B 10 al *Criticii rațiunii pure* este metaforic, și de aceea polisemantic, necesitând o explicație. Mai întâi, explicația pare prea îngustă, întrucât este croită după modelul propozițiilor de tip subiect-predicat. Pentru propozițiile despre relații – printre care pot exista *prima facie* și adevăruri analitice, ca de exemplu „Dacă Henry este tatăl lui Peter, atunci Peter nu este tatăl lui Henry" – explicația lui Kant este pur și simplu inaplicabilă. Indicația suplimentară că o propoziție ar fi analitică dacă negația ei este contradictorie nu ne ajută, întrucât termenul „contradictoriu", în sensul cerut aici, cere și el o explicație.

Quine pleacă de la faptul – dacă are dreptate sau nu, nu cercetăm acum – că următoarea explicație ar fi în sensul lui Kant: *„a statement is analytic when it is true by virtue of meanings and independently of fact"* („o expresie este analitică atunci când este adevărată pe baza semnificațiilor și independent de fapte")[42]. Prin aceasta explicitează legătura dintre conceptul de analiticitate și cel de semnificație.

Expresiile care, din perspectivă general-filosofică, pot fi desemnate ca analitice se împart în două clase. Există mai întâi propoziții logice precum „Toți bărbații necăsătoriți sunt necăsătoriți", ori „X este căsătorit sau este necăsătorit", adică acele propoziții care sunt adevărate pe baza semnificațiilor conectorilor logici, al căror adevăr, prin urmare, nu depinde de expresiile descriptive care le alcătuiesc. După ce am stabilit care expresii se numără printre propozițiile logice, putem da următoarea definiție: o propoziție S este logic adevărată (sau formal adevărată) dacă și numai dacă (a) S este adevărată și (b) prin înlocuirea în S a expresiilor nonlogice cu altele (din aceeași categorie gramaticală), rezultă iarăși tot propoziții adevărate. Caracterizarea „propoziții logice" sau „formale" devine astfel relativ inteli-

gibilă. (Desigur, în caracterizarea noastră ar mai fi câteva lucruri de precizat; în plus, nu trebuie să uităm că toate determinările de acest fel rămân relative la desemnarea, în prealabil, a particulelor logice.)

Examinarea celei de-a doua clase de propoziții, care ar putea fi considerate în general drept analitice, conduce la dificultăți filosofice considerabile. Aici trebuie să ne gândim la cazuri precum „Nici un celibatar nu este căsătorit", sau „Pisicile sunt animale" ș.a.m.d. Evident, nu avem aici de-a face cu adevăruri logice în sensul tocmai prezentat mai sus, căci e vizibil că semnificațiile expresiilor nonlogice joacă aici un anumit rol. La prima vedere pare ușor să traducem asemenea propoziții în adevăruri logice, anume înlocuind anumite expresii nonlogice cu expresii sinonime, ca de pildă, în exemplul de mai sus, „celibatar" cu „bărbat necăsătorit". Astfel ajungem la următoarea propunere de definiție: o propoziție este analitică dacă și numai dacă este logic adevărată sau, prin înlocuirea expresiilor cu sinonime, poate fi transformată într-un adevăr logic.

Capcana, în acest caz, este însă ascunsă în conceptul de sinonimie. Dacă vorbim de sinonimie ca o relație, putem ce-i drept ocoli o obiectualizare superfluă a semnificațiilor; dar această relație rămâne la fel de puțin explicată precum conceptul de semnificație. Nu vom avansa nici dacă schimbăm abordarea punând în loc conceptul de definiție, spunând: o propoziție este analitic (adevărată) dacă și numai dacă este logic adevărată sau dacă, folosind definiții, o putem transforma într-un adevăr logic. Așa cum arată Quine, în cazul mai multor tipuri de definiție, procedând astfel doar eludăm recursul la conceptul, încă neexplicat, de sinonimie. Definițiile de dicționar, ca să începem cu ele, nu sunt decât descrieri empirice a apropierii dintre semnificații. Aici, sinonimia expresiilor nu este explicată, ci presupusă. În cazul explicațiilor – un alt tip de definiție, în care căutăm să circumscriem *definiendum*-ul mai precis – presupunerea sinonimiilor este mai puțin evidentă, întrucât definiția explicativă nu exprimă pur și simplu o sinonimie între *definiendum* și *definiens*. Cu toate acestea, noi trebuie să luăm ca presupoziție faptul că anumite contexte preivilegiate ale *definiendum*-ului, contexte deosebit de clare, sunt sinonime cu contextul corespunzător al *definiens*-ului. În fine, definițiile stipulative, prin care un semn nou este introdus oarecum ca o prescurtare a unei expresii anterioare mai lungi, sunt ce-i drept procedee deosebit de transparente; totuși, ar trebui să fie clar că și expresiile considerate cel mai puțin analitice se sprijină pe astfel de definiții, astfel încât nici chiar recursul la definiții nu contribuie la o clarificare a termenului „analitic".

Întrucât n-am făcut nici un progres prin trecerea la conceptul de definiție, ne aflăm din nou în fața sarcinii de a clarifica noțiunea de sinonimie. O abordare demnă de cercetat constă în a căuta caracterul sinonimic în natura interșanjabilă *salva veritate*[43] a expresiilor lingvistice. Ne putem da seama ușor că două cuvinte diferite nu pot fi schimbate *salva veritate* în orice context – să ne gândim numai la contextele redate în citatele de dicționar. Dacă e să lăsăm momentan deoparte astfel de contexte, rămâne întrebarea dacă interșanjabilitatea *salva veritate* este suficientă pentru a caracteriza sinonimia – sau, mai precis, sinonimia cognitivă (facem aici abstracție de problema identității a doi termeni în toate asociațiile verbale posibile, a aspectelor stilistice etc.).

Am putea acum, e drept, defini sinonimia cognitivă cu ajutorul conceptului de analiticitate: dacă „celibatar" și „bărbat necăsătorit" sunt sinonime cognitiv, aceasta înseamnă că putem afirma că „Toți celibatarii, și numai ei, sunt bărbați necăsătoriți" este o propoziție analitică. Ajungem însă în situația în care clarificăm termenul „analitic" cu ajutorul conceptului de sinonimie – iar sinonimia cu ajutorul predicatului „interșanjabil *salva veritate*". Rezultă de aici o dilemă, care ține de relativitatea condițiilor de interșanjabilitate:

„*The condition of interchangeability* salva veritate *varies in its force with variations in the richness of the language at hand... Interchangeability* salva veritate *is meaningless until relativized to a language whose extent is specified in relevant respects.*" („Condiția interșanjabilității *salva veritate* variază în tărie o dată cu schimbările produse în bogăția limbii respective... Interșanjabilitatea *salva veritate* nu înseamnă nimic atât timp cât nu este relativizată pentru un limbaj a cărui extensie este clar specificată.")[44].

În limbajele extensionale, interșanjabilitatea *salva veritate* este insuficientă pentru conceptul de sinonimie cognitivă, noțiune folosită pentru a defini analiticitatea. În limbajele intensionale, mai cuprinzătoare (dotate cu operatori modali cum sunt „necesar" și altele), interșanjabilitatea *salva veritate* oferă o condiție suficientă pentru sinonimia (cognitivă). Numai că nici noțiunea unui astfel de limbaj nu este mai clară decât termenul „analitic".

Cu aceasta, întreaga strategie de a explica analiticitatea cu ajutorul ideii de sinonimie s-a dovedit a fi o fundătură. Quine rezumă situația în culori sumbre:

„*Analyticity at first seemed most naturally definable by appeal to a realm of meanings. On refinement, the appeal of meanings gave way to an appeal to synonymy or definition. But definition turned out to be a will-o'-the-wisp, and synonymy turned out to be best understood only by dint of a prior appeal to analyticity itself. So we are back to the problem of analyticity.*" („La început, analiticitatea părea cel mai firesc de definit prin recursul la domeniul semnificaţiilor. Dar, după o examinare mai detaliată, recursul la semnificaţii a fost înlocuit printr-un apel la sinonimie sau definiţie. Dar definiţia s-a dovedit a fi o speranţă înşelătoare, iar sinonimia s-a arătat şi ea a fi înţeleasă cel mai bine numai în virtutea unui recurs prealabil la analiticitatea însăşi.")[45].

Quine subliniază că predicatul „analitic" nu numai că este greu de definit cu ajutorul altor concepte mai clare, ci însăşi folosirea sa este neclară, astfel încât, adesea, este imposibil de decis dacă o expresie este analitică sau nu. Quine mărturiseşte cu franchețe că nu ştie dacă expresia „Toate corpurile verzi sunt întinse" este analitică sau nu, şi mai adaugă că aceasta nu s-ar datora unei înţelegeri insuficiente a termenilor „verde" sau „întins", ci neclarităţii noţiunii de analitic. Aşa cum Quine se străduieşte să arate, această situaţie indecisă în împărţirea adevărurilor în analitice şi sintetice nu se datorează vaguităţii expresiilor din limba comună. Speranţa că distincţia analitic-sintetic ar deveni mai clară dacă am lucra cu un limbaj artificial construit mai precis, cu reguli semantice explicite, este înşelătoare. Critica detaliată a lui Quine, pe care n-o putem reda din motive de spaţiu, se poate rezuma în concluzia: „*Semantical rules determining the analytic statements of an artificial language are of interest only insofar as we already understand the notion of analyticity; they are of no help in gaining this understanding.*" („Regulile semantice ce stabilesc care sunt propoziţiile analitice ale unui limbaj artificial sunt interesante doar în măsura în care am înţeles deja noţiunea de analiticitate; dar ele nu ne ajută defel să ajungem la această înţelegere.")[46].

Pentru a înţelege sensul criticii sale împotriva dihotomiei sintetic-analitic vom invoca explicaţia motivaţională pe care ne-o oferă Quine. O idee familiară – şi, până la o examinare ulterioară, deloc falsă – este aceea că adevărul (unei expresii) ar depinde în general de constituţia unei limbi, ca şi de stările de fapt (preponderent) extralingvistice. Această reprezentare ne conduce uşor la ideea că, în cazul adevărului unei expresii, putem, în general, distinge între o componentă lingvistică şi una factuală. Dacă am ajuns până aici, nu este departe gândul că, în cazuri-limită, componenta factuală poate fi ca să spunem aşa goală; astfel de expresii pot fi numite

analitice. Oricât de simplu şi clar ar fi acest argument, se pare că până astăzi n-am reuşit să găsim o distincţie clară între adevărurile analitice şi cele sintetice. Sau poate că dificultăţile ce ţin de această distincţie sunt un simptom al erorilor fundamentale din concepţia noastră despre relaţia între limbaj şi lume.

Printr-o examinare a teoriei verificaţioniste a întemeierii – apărată de pragmatiştii americani şi de adepţii empirismului logic din Cercul de la Viena – Quine încearcă să ajungă la rădăcinile dogmelor empirismului tradiţional. El ia ca bază de pornire pentru examinarea sa următoarea formulare, în care este vizibilă şi referirea la ideea de propoziţii analitice: „*The verification theory of meaning ... is that the meaning of a statement is the method of empirically confirming or infirming it. An analytic statement is that limiting case which is confirmed no matter what.*" („Teoria verificaţionistă a semnificaţiei ... afirmă că semnificaţia unei expresii este metoda prin care aceasta este confirmată sau infirmată empiric. O propoziţie analitică este acel caz-limită care este confirmat în orice situaţie.")[47]. În situaţia de sinonimie, rezultă că două propoziţii sunt sinonime atunci când coincid cu privire la metoda de confirmare sau infirmare empirică a lor. Pentru a vedea care este substanţa teoriei verificaţioniste, Quine se întreabă cum sunt alcătuite metodele ce trebuie comparate. Cu alte cuvinte, „*What ... is the nature of the relation between a statement and the experiences which contribute or detract from its confirmation?*" („Care ... este natura relaţiei dintre o propoziţie şi experienţele care contribuie sau se opun confirmării ei?")[48]. Tocmai despre această relaţie mulţi empirişti tradiţionali şi-au făcut o idee prea simplă. Concepţia cea mai necritică este – ca să folosim expresia lui Quine – reducţionismul radical, conform căruia fiecare expresie individuală cu sens poate fi tradusă într-o expresie despre experienţa nemijlocită. Empiriştii britanici aveau în vedere un reducţionism de tipul idee-pentru-idee; recurgând la filosofia limbajului, acest reducţionism adoptă un empirism de tipul termen-pentru-termen. Chiar şi după eşecul proiectului reducţionist al lui Carnap din *Der logische Aufbau...*, mai supravieţuiesc încă forme slabe de reducţionism. Persistă ideea că fiecărei propoziţii (sintetice) i-ar fi ordonat univoc un domeniu determinat de stimuli senzoriali posibili, care ar confirma această expresie (şi respectiv un alt domeniu de stimuli care ar infirma-o). Fiecare propoziţie ar fi – luată în sine – capabilă de confirmare, respectiv de infirmare sau chiar respingere. Atât dogma reducţionismului, cât şi cea a unei distincţii stricte

analitic-sintetic au impus o imagine greşită – prea simplă – despre relaţia teoriilor şi limbajelor cu experienţa.

Este corect că adevărul teoriilor ştiinţifice ca întreg este dependent atât de limbaj, cât şi de experienţă, respectiv de stările de fapt. Numai că această dublă dependenţă nu poate fi urmărită până la nivelul propoziţiilor individuale. În ultimele pagini din *Two Dogmas*, Quine îşi schiţează indirect concepţia sa alternativă despre teorii (o parte considerabilă din lucrările *Word and Object* şi *The Roots of Reference* era dedicată efortului de a detalia această schiţă şi de a înlocui metaforele iniţiale cu descrieri mai clare). Ne vom mulţumi pentru moment să prezentăm imaginile mai accesibile folosite de Quine şi să le comentăm succint:

„*The totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges. Or, to change the figure, total science is like a field of force whose boundary conditions are experience.*" („Totalitatea aşa-numitei cunoaşteri sau a opiniilor noastre, de la cele mai comune chestiuni de geografie sau istorie până la cele mai profunde legi ale fizicii atomice, sau chiar ale matematicii pure ori logicii e o ţesătură artificială care vine în contact cu experienţa doar de-a lungul graniţelor sale. Sau, pentru a schimba imaginea, ansamblul ştiinţei e asemenea unui câmp de forţe ale cărui condiţii-limită sunt experienţa")[49].

Totalitatea opiniilor noastre nu este gândită – cum se întâmplă în multe gnoseologii tradiţionale – ca un edificiu construit etaj cu etaj pe o temelie imuabilă, ci mai curând ca un câmp dinamic de forţe, în care nu putem deosebi decât gradual între apropierea şi depărtarea de experienţă, însă unde fiecare propoziţie poate fi în principiu revizuită. Nici chiar propoziţiile logicii sau matematicii, ori cele ale ontologiei, nu sunt situate dincolo de acest câmp; faptul că nu pot fi revizuite aşa de uşor nu se datorează vreunei garanţii speciale de adevăr pe care ar avea-o, ci unor raţiuni pragmatice. Abandonarea sau alterarea lor ar produce modificări complexe în ansamblul sistemului cunoaşterii.

Conform concepţiei holiste a lui Quine, o teorie este un întreg în cel puţin următoarele privinţe: (a) o teorie este, ca întreg, purtătorul (primar) de semnificaţii (respectiv conţinuturi empirice); (b) ca întreg, ea este sprijinită de dovezi empiric-senzoriale; (c) în cazul unor experienţe care o contrazic, ea apare ca întreg în faţa tribunalului confirmării, fără să putem stabili dinainte care părţi ale teoriei trebuie revăzute (în acest punct, Quine îl poate invoca

pe fizicianul și istoricul francez al științei Pierre Duhem, cel care a dezvoltat o filosofie a științei impulsionată de rezultatele cercetărilor sale științifice. Una dintre tezele centrale ale lui Duhem afirmă că, în fizică, nu este posibil un *experimentum crucis* – adică propozițiile care descriu rezultatele unui singur experiment nu sunt, luate în sine, niciodată suficiente pentru a ne obliga să abandonăm teoria. Cu alte cuvinte, nu există nici o relație univocă între propozițiile (individuale) despre datele experimentale și propozițiile (individuale) din teorie, care pot fi respinse sau confirmate prin aceste rezultate experimentale); (d) ca întreg, teoria are consecințe empirice care pot servi drept predicții. Ca și pentru Otto Neurath, pentru care și propozițiile de protocol rămâneau revizuibile, holismul lui Quine este caracterizat de un failibilism coerent.

Rămășițele empirismului

Nici insuficiențele „teoriei empiriste a ideilor", dar nici eșecul programului de întemeiere, reducționistă sau constructivistă, a empirismului logic nu-l pot determina pe Quine să susțină că perspectiva empiristă ar trebui abandonată în întregul ei. Renunțând la scopuri de neatins, și eliberat de influențe străine, punctul de vedere empirist își păstrează anumite merite; ba chiar acum apar mai clar ca oricând. E pe deplin adevărat că, vorbind în general, cunoașterea se sprijină pe experiență. Numai că empiriștii tradiționali – dacă Quine are dreptate – și-au făcut idei false, și mai ales prea simple, despre relația limbajelor și teoriilor cu experiența. În *Epistemology Naturalized* Quine indică două teze ale empirismului, la care ar trebui să aderăm orice s-ar întâmpla: (a) *„whatever evidence there is for science is sensory evidence*" („orice dovezi ar exista în știință, acestea sunt dovezi provenite de la simțuri") și (b) *„all inculcation of meanings of words must rest ultimately on sensory evidence*" („orice atribuire de semnificații pentru cuvinte trebuie să se bazeze, în ultimă instanță, pe date senzoriale")[50]. În *The Roots of Reference*, el formulează maxima unui „empirism relativ": *„Don't venture farther from sensory evidence than you need to.*" („Nu te aventura dincolo de datele senzoriale mai departe decât ai nevoie")[51]. Acest empirism relativ se distanțează de varianta absolută, reducționistă, a empirismului.

Noua întrebare fundamentală

Întrebarea fundamentală care se pune empirismului lui Quine sună astfel: cum reuşim să ajungem de la stimulii senzoriali la teoria noastră despre lume? În loc de idei, impresii, senzaţii, date sensibile etc., Quine vorbeşte de stimuli senzoriali, dat fiind că, după stadiul actual al cercetării în ştiinţele naturii, la începutul procesului cunoaşterii stau excitaţiile receptorilor senzoriali. Trebuie observat cum Quine înţelege întrebarea fundamentală într-un sens „genetic": el vrea să afle cum sunt obţinute teoriile despre natură, respectiv cum dobândim părţile teoretice ale limbajului nostru. După Quine, teoriile sunt constituite lingvistic; în loc să vorbim despre teorii *in abstracto*, ar fi mai bine să vorbim despre formulări concrete ale teoriilor: „Prin urmare, relaţia ce trebuie cercetată nu mai este aceea dintre senzaţie şi teorie, ci mai curând aceea între stimuli senzoriali şi formularea teoriei: pe de o parte, avem stimulul la nivelul receptorului nervos, iar pe de altă parte propoziţii despre, de exemplu, electroni, inerţie etc."[52]. Întrebarea fundamentală a lui Quine va căpăta contururi mai clare dacă discutăm două atitudini fundamentale pentru proiectul lui Quine, care, până acum, abia au fost atinse: naturalismul lui Quine şi fizicalismul său.

Naturalism şi fizicalism

Printre poziţiile fundamentale urmărite de Quine cu proiectul său găsim şi naturalismul. Ce se ascunde în spatele acestei etichete adoptate de Quine? Am putea începe cu explicaţiile lui Hans Blumenberg: „Din punct de vedere general filosofic, putem desemna prin naturalism un mod de înţelegere a omului, a istoriei, a culturii şi artei, a cunoaşterii şi moralei prin categorii care au fost dezvoltate pentru explicarea naturii"[53]. Naturalişti în acest sens au fost (cu anumite nuanţe) deja Francis Bacon şi Thomas Hobbes. Cu o consecvenţă aparte a apărat naturalismul – chiar şi în etică şi religie – David Hume, a cărui ambiţie era să devină un Newton al ştiinţelor omului: „... *'tis at least worth while to try if the science of man will not admit of the same accuracy which several parts of natural philosophy are found susceptible of* („... merită cel puţin să încercăm să vedem dacă nu cumva ştiinţa omului poate dobândi aceeaşi precizie care se poate găsi în unele părţi ale filosofiei naturii")[54]. Dacă naturalismul lui Hume era în opoziţie declarată cu supranaturalismul creştin-medieval, „naturalismul, care-şi găseşte apărători

în special în Statele Unite, își trage acum resursele tot mai mult din identificarea cu modul de gândire specific științelor naturii" – afirmă Gawlick în *Dicționarul istoric al filosofiei*[55]. Această tradiție americană a naturalismului este punctul nemijlocit de legătură pentru Quine (deși chiar și el denunță câteodată explicit supranaturalismul ca fiind dușmanul care continuă să se ivească: „*Mentalism, supernaturalism, and other unwholesome cultures thrive in dark places.*" („Mentalismul, supranaturalismul și alte culturi nesănătoase înfloresc în locurile întunecoase.")[56]. Astfel, pentru crezul său naturalist, el s-a reclamat de la John Dewey: „*With Dewey I hold that knowledge, mind and meaning are part of the same world that they have to do with, and that they are to be studied in the same empirical spirit that animates natural science. There is no place for a prior philosophy.*" („Împreună cu Dewey, eu cred că mintea, cunoașterea și semnificația sunt parte a aceleiași lumi la care se referă, și că trebuie studiate în același spirit care animă științele naturii. Nu e loc pentru o filosofie primă.)[57]. Quine insistă pe ideea unei naturi unitare, pe sistemul lumii, cum spune el câteodată, referindu-se la o veche sintagmă – insistând totodată și pe ideea unei științe a naturii care să aibă, din punct de vedere conceptual și metodologic, un caracter unitar.

Ce înseamnă acest naturalism pentru filosofie și disciplinele acesteia? Înseamnă că și filosofia este, ca știință despre știință, o știință empirică ca și celelalte. În special în articolul *Epistemology Naturalized*, Quine susține programul unei naturalizări a teoriei cunoașterii – și al filosofiei în genere. Distanțându-se cu precădere de empirismul constructivist al lui Carnap, Quine își formulează alternativa sa astfel:

„*But why all this creative reconstruction, all this make-believe? The stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has had to go on, ultimately, in arriving at his picture of the world. Why not just see how this construction really proceeds? Why not settle for psychology?*" („Dar la ce bun toată această reconstrucție creatoare, la ce bun aceste ficțiuni? În ultimă instanță, stimularea receptorilor sensibili este tot ceea ce avem pentru a ajunge la imaginea noastră despre lume. De ce să nu căutăm să vedem pur și simplu cum are loc efectiv această construcție? De ce să nu ne mulțumim cu psihologia?")[58].

Reconstrucției raționale trebuie să-i ia locul o prezentare acurată a legăturilor efective dintre stimulările senzoriale și formularea de teorii; această descriere trebuie ea însăși să fie oferită de către științele empirice, în special de psihologie (din această cauză, un astfel de proces nu duce la o întemeiere circulară,

întrucât nu putem pretinde că întemeiem ceva). Este abandonată speranța de a deduce adevărurile științifice din propoziții despre experiența sensibilă, sau de a putea defini toate conceptele descriptive în termeni observaționali, cu ajutorul suplimentar al instrumentelor logice sau teoriei mulțimilor. „*Better to discover how science is developed and learned than to fabricate a fictitious structure to a similar effect.*" („Mai bine să aflăm cum este dezvoltată și asimilată știința, decât să fabricăm o structură fictivă similară ei.")[59].

Din prezentările noastre de până acum ar trebui să fie clar că Quine nu poate și nu vrea să practice ontologia ca pe o „filosofie primă". Contribuția sa la ontologie, a cărei întrebare fundamentală el o redă în forma „Ce există?", este multiplă. Este propus mai întâi un criteriu pentru angajamentele ontologice, adică un criteriu pentru ceea ce există conform unei teorii – sau cum putem identifica, într-o teorie, ce fel de entități își anexează, ce fel de „ontologie" asumă. O formulare timpurie a criteriului sună astfel: „*entities of a given sort are assumed by a theory if and only if some of them must be counted among the values of variables, in order that the statements affirmed in the theory be true.*" („O teorie presupune entități de un anume tip dacă și numai dacă unele dintre ele trebuie să fie valori ale unor variabile pentru ca propozițiile asertate de teorie să fie adevărate.")[60]. Este mai răspândită forma succintă a acestui criteriu: a exista înseamnă a fi valoarea unei variabile legate („*to be is to be the value of a bound variable*").

Evident, acest criteriu poate fi aplicat nemijlocit doar dacă teoria în cauză este formulată în limbajul logicii predicatelor. Teoriile științifice sunt exprimate optim într-o formă canonică; după Quine, logica predicatelor de gradul întâi este suficientă pentru aceasta. Angajamentele ontologice devin explicite doar în această formă. (În cazul teoriilor formulate în limbajul comun, am avea mai puține indicii explicite care să ne ghideze – de exemplu, pronume relative etc.)

Se pune acum întrebarea de ce localizează Quine angajamentele ontologice în variabile. Acest fapt e în legătură cu acela că pentru termenii singulari, care nu sunt niște indicatori siguri, Quine dispune de o strategie de eliminare. Putem vedea în aceasta o dezvoltare a teoriei descripției definite a lui Russell (în cadrele unei „*theory of descriptions*" elaborate de el). Într-un prim pas, termenii singulari – dacă ei înșiși nu sunt deja descrieri – sunt transformați în descrieri, pentru ca apoi să fie eliminați în favoarea cuantorilor, variabilelor și predicatelor. În valorile variabilelor legate se oglindește ontologia, iar în predicate este manifestă ceea ce Quine numește „ideologia".

A doua contribuție la ontologie în cadrele empirismului naturalist constă în recomandarea unor etaloane de admisibilitate ontologică. Două principii trebuie subliniate aici. Primul cere criterii clare de identitate; maxima de reținut în acest caz este „nici o entitate fără identitate" („*no entity without identity*"). Al doilea principiu foarte apreciat de Quine este vechiul primat al economiei ontologice, care a fost numit, în cinstea celui dintâi filosof care l-a folosit sistematic, „briciul lui Occam". El cere să nu admitem (în scopuri explicative, etc.) mai multe entități decât avem nevoie.

În fine, Quine adoptă o poziție și în chestiunea întrebării centrale a ontologiei, anume ce există, adică ce trebuie acceptat ca existând, conform teoriei pe care el o consideră a fi cea mai bună – sau cel puțin o teorie corectă. Chiar și chestiunea fundamentală a ontologiei este pentru el o problemă pur științifică, la care trebuie răspuns înăuntrul „sistemului lumii" de care dispunem. Pe scurt, conform lui Quine, există obiecte fizice și mulțimi. În concepția sa, acestea ne sunt suficiente; acceptând mai puține, nu ne-am descurca. De asemenea, în cazul lor putem da criterii de identitate suficient de clare. Mulțimile sunt identice atunci când conțin aceleași elemente. Criteriile de identitate pentru obiectele fizice s-au modificat o dată cu progresele cercetării în fizică, devenind mai rafinate.

Poziția naturalistă a lui Quine este întregită de fizicalism. Conceptul său de existență reală este decis fizicalist (această circumstanță va fi luată în seamă în detalierea tezei indeterminării traducerii și a tezelor conexe acesteia): *Where positions and states of bodies do not matter, there is no fact of the matter.*" („Acolo unde pozițiile și stările corpurilor sunt irelevante, nu există stări de fapt.")[61]. Referitor la statutul entităților mentale, acest principiu înseamnă aproximativ că „*there is no mental difference without a physical difference.*" („Fără o diferență fizică, nu există nici o diferență mentală.")[62].

În ce fel sunt determinate empiric limbajele și teoriile?

Quine încearcă mai întâi să ilustreze relațiile complexe și neregulate dintre excitațiile senzoriale și teorii (sau părțile teoretice ale limbajului) cu ajutorul unor concretizări intuitive. Prima este cazul învățării limbajului de către copil: cum ajunge un copil care-și învață limba maternă să treacă de la primele momente din contextul nemijlocit al stimulilor senzoriali până la culmile teoretice ale limbii? Al doilea exemplu este cel al primei traduceri sau interpretări a unei limbi complet străine (vorbită de oamenii unei forme de

viață complet străine nouă): cum ajunge un lingvist să dea instrucțiuni de traducere pentru această limbă dacă aderă la metode strict empirist-behavioriste? Ce este determinat empiric în astfel de traduceri? Și în ce puncte se deschid alternative între care nu mai putem decide cu mijloace pur empirice?

În cursul elaborării acestor întrebări, Quine a dezvoltat un instrumentar conceptual complex, din care nu putem prezenta aici decât strictul necesar. Cea mai importantă este clasificarea propozițiilor din punct de vedere behaviorist, și elaborarea unui concept empiric (rezidual) al semnificației, ca și a altor concepte semantice.

De o extremă importanță sunt așa-numitele propoziții observaționale, deoarece ele se află la baza procesului de învățare a limbii sau de formare a teoriei și constituie de asemenea calea de acces pentru un traducător dintr-o limbă străină: „*Observation sentences are the gateway to language, as to science.*" („Propozițiile observaționale sunt poarta de acces către limbaj, ca și către știință.")[63] . Dacă pentru empirismul logic al Cercului de la Viena caracterul și statutul propozițiilor de protocol, cele care redau observații elementare, devenise o problemă filosofică centrală, Quine s-a străduit să ofere o caracterizare impecabilă a acestor propoziții observaționale.

Să ne amintim mai întâi de câteva aspecte care au servit drept puncte de plecare în alegerea propozițiilor observaționale. Dacă vorbim de *propoziții* observaționale, atunci aceasta are avantajul că este vorba despre ceva exterior, public, intersubiectiv. Quine refuză în mod conștient să aleagă ca punct de pornire *conceptele* observaționale, întrucât propozițiile au prioritate semantică în fața predicatelor; prin stimulările senzoriale sunt determinate în primul rând propozițiile, nu concepte. Dar, se vor întreba mulți, nu trebuie oare să fi definit mai întâi termenul de „observație", pentru a putea caracteriza propozițiile observaționale – și nu facem astfel din nou apel la observațiile private, subiective (în forma datelor senzoriale, a senzațiilor etc.)? Dificultatea ce se profilează astfel poate fi totuși ocolită. Conceptul de propoziție observațională poate fi definit nemijlocit, fără un recurs mediator la noțiunea de observație – și anume în manieră behavioristă. Acestei caracterizări trebuie însă să-i preceadă câteva explicații preliminare.

În comportamentul unui utilizator al limbajului, acțiunile de încuviințare și refuz sunt deosebit de semnificative. Dacă reușim să emitem o ipoteză validă despre care dintre modurile de comportament dintr-o grupă de acțiuni trec drept încuviințare și refuz (sau abținere de a se pronunța, acolo unde este posibil), atunci dispunem de un procedeu eficace de a cerceta semantica

unei limbi străine. Putem atunci în principiu să supunem judecății orice propoziție și să notăm reacția respectivă. În acest caz, putem observa de care dintre excitările senzoriale disponibile depind încuviințarea și refuzul. (Aceste acțiuni de încuviințare și refuz joacă un rol important și pentru copilul care își învață limba, întrucât înlocuiește în scurt timp răsplata sau pedeapsa). Vom vedea acum modul în care încuviințarea și refuzul intră în definițiile conceptului empiric de semnificație și ale diferitelor tipuri de propoziții.

La Quine, fundamentul unui concept empiric al semnificației îl constituie anumite mulțimi de stimulări senzoriale. O stimulare senzorială aparține stimulului-înțeles afirmativ al propoziției S (pentru un vorbitor P) dacă și numai dacă există o stimulare r' astfel încât vorbitorul P, dacă ar fi afectat de r', va respinge propoziția S, dar dacă va fi apoi afectat de r, atunci el va accepta S. Definiția semnificației negative a stimulului se obține schimbând poziția termenilor „a accepta" și „a respinge". Stimulul-semnificație ce determină un enunț (pentru un vorbitor P la un moment t) este apoi pur și simplu perechea ordonată formată din stimulul-semnificație afirmativ și cel negativ (renunțăm aici la a mai preciza și alte clauze stricte, redând doar ideea generală).

Există cazuri-limită de propoziții față de care un vorbitor va fi, la fiecare stimulare, de acord, și alte cazuri, în care, la fiecare stimulare, el le va respinge. Putem desemna aceste cazuri drept propoziții analitice în raport cu stimulii, respectiv contradictorii în raport cu stimulii, pentru a sugera că avem de-a face, privitor la aceste concepte, cu succesorii comporatmentali sau cu reziduuri ai termenilor problematici „analitic", respectiv „contradictoriu". (Ne putem totuși da seama ușor că, în acest sens, propozițiile stimul-analitice nu mai au aceeași întindere ca și adevărurile analitice ale tradiției).

Cu ajutorul conceptelor astfel obținute de „stimul-semnficație" și „stimul-analitic" pot fi acum definite și alte concepte semantice în cadrele unei teorii behavioriste. Sinonimia-stimul în cazul propozițiilor poate fi concepută pur și simplu ca identitate a stimulului-semnificație; doi termeni singulari (nume proprii, designatori etc.), „a" și „b", sunt stimul-sinonimi dacă propoziția „a = b" este stimul-analitică; două predicate F și G sunt stimul-sinonime dacă propoziția „Toți F sunt G" este stimul-analitică.

Să ne întoarcem la propozițiile observaționale. Ele alcătuiesc o subclasă a propozițiilor ocazionale („*occasion sentences*") care – spre deosebire de propozițiile fixe („*standing sentences*") – produc comportamente de încuviințare sau refuz doar dacă, în intervalul de timp în care sunt prezentate subiectului spre apreciere, e prezentă o stimul-semnificație corespunzătoare

(Între propozițiile fixe, de o deosebită importanță sunt propozițiile atemporale sau eterne. Valoarea lor de adevăr e stabilită o dată pentru totdeauna; o propoziție eternă este așadar o propoziție fixă care rămâne pentru totdeauna adevărată sau falsă. Printre acestea se află nu doar expresii precum „2+5=7", ci și legi ale științelor naturii, precum și enunțuri despre evenimente singulare, în măsura în care toate elementele indexicale sunt înlocuite cu elemente explicite de natură nonindexicală).

În cadrul propozițiilor ocazionale, delimitarea propozițiilor observaționale este o problemă de grad. Quine a testat o serie de criterii mai mult sau mai puțin sigure. Propozițiile observaționale sunt cele aflate în cea mai strânsă conexiune cu o experiență senzorială (simultană); înțelesul lor e într-o mare măsură independent de alte informații (stocate). Mai curând ele au ceva de genul unui înțeles autonom. În ce privește propozițiile observaționale, conformitatea în cadrul unui grup este maximă. Caracterul gradual al acestora poate fi stabilit astfel: o propoziție ocazională este o propoziție observațională într-un grad cu atât mai mare cu cât stimulul-semnificație al acesteia coincide în cazul unor mai mulți vorbitori. Propozițiile observaționale sunt acele propoziții ocazionale în care ocazia nu este doar intersubiectiv accesibilă, ci în care în esență toți subiecții observatori sunt în aceeași poziție pentru aprecierea ei.

Privitor la dificultățile ce țin de toate aceste determinări, în anii din urmă, Quine a înclinat să vadă caracteristica decisivă a acestor propoziții în modul special în care sunt dobândite și pot fi învățate: „Propozițiile observaționale sunt acele propoziții de ocazie ce pot fi învățate sau transmise ostensiv"[64]. Dobândirea lor se apropie cel mai mult de condiționarea directă.

Avem aici ocazia să arătăm pe scurt în ce constă relevanța cazului-model al dobândirii limbajului de către copii pentru proiectul empirist al lui Quine. În concepția sa, două metode au un rol predominant: metoda indicării ostensive și cea a construirii analogice. Prima metodă poate fi înțeleasă conform schemei behavioriste a întăririi, respectiv slăbirii (sau chiar dispariției) unei reacții. Copilul învață să conecteze propoziții (în forma unor întreguri nestructurate) cu anumite grupări de stimuli. El învață inductiv care combinație de stimuli e asociată folosirii corecte a diferitelor expresii nestructurate. După cum am amintit mai sus, Quine pleacă de la asumpția că aceste procese de învățare sunt făcute posibile de anumite presupoziții – în parte generale, în parte specifice dobândirii limbajului. El speră că astfel de dispoziții înnăscute pot fi determinate mai precis prin teste empirice). Dacă n-ar exista decât această procedură de învățare, atunci copilul n-ar mai

ajunge niciodată să dobândească efectiv limbajul. Cea mai mare parte a limbajului trebuie învățată în alte moduri, mai puțin conectate cu stimulările senzoriale. În acest caz, copilul este permanent obligat să recurgă la analogii, la actul de construire analogică, și, prin aceasta, trebuie să facă salturi ce nu sunt determinate empiric. Quine a investigat în amănunt relațiile dintre propozițiile ce pot fi învățate prin metoda indicării ostensive și cele prin metoda construcției analogice. Acesta e un domeniu adecvat pentru un filosof de factură empiristă, întrucât aici poate fi urmărită ancorarea empirică a limbajului și mai ales discontinuitățile nonempirice ale acestuia. Slăbirea legăturilor dintre experiență și expresiile lingvistice – slăbire ce devine manifestă în cazul achiziției limbajului – fusese deja cercetată anterior de Quine pe baza experimentului imaginar al traducerii, către care ne vom îndrepta în final atenția.

Quine a folosit inițial un experiment imaginar în *Word and Object*, cu scopul de a sintetiza în manieră intuitivă discuțiile sale critice și constructive asupra semnificației lingvistice. Să ne imaginăm că descoperim o comunitate despre care presupunem că dispune de o limbă comună. Însă această limbă ne este complet străină; nu există nici un individ care să înțeleagă și limba noastră, și pe cea a comunității, și nu există, evident, nici un fel de manual de traducere, gramatici sau dicționare pentru această limbă străină. În plus, nu putem pleca de la presupunerea că limba străină ar fi înrudită cu a noastră sau că formele de viață ale vorbitorilor ei ar avea vreo înrudire cu ale noastre. Singurele puncte de sprijin pe care le avem pentru a afla ce spun aceste ființe, despre ce vorbesc și ce zic despre aceasta este comportamentul lor public (în interacțiune cu un mediu înconjurător observabil de către toți), situație în care – așa cum am amintit – acțiunile de încuviințare și refuz ca reacție la întrebările puse pot fi deosebit de instructive. Să ne imaginăm acum că trebuie să producem un manual de traducere pentru această limbă, manual care să ofere pentru fiecare expresie din limba străină o traducere în limba noastră. În acest fel trebuie să putem afla cât de mult din semnificația lingvistică e demonstrabil empiric și în ce locuri rămâne un spațiu de joc indecidabil empiric pentru traduceri sau, mai general, interpretări, spațiu care nu poate fi închis decât prin recurs la principii ce nu mai sunt determinate empiric.

Pe fundalul acestui experiment, Quine avansează mult-discutata teză a indeterminării traducerii[65]. Prezentată pe scurt, ea poate fi exprimată astfel: instrucțiunile de traducere dintr-o limbă în alta (eventual a noastră) – chiar dacă fiecare dintre ele este compatibilă cu toate stările de fapt descriptibile

în termeni fizici, și în special cu ansamblul comportamentului și al dispozițiilor comportamentale ale membrilor comunității lingvistice – pot fi atât de incompatibile între ele, încât pot indica drept traduceri ale unei propoziții din limba străină propoziții din limba noastră care nu stau una cu alta în nici o relație de echivalență[66]. Întrucât, deși întregul material empiric a fost epuizat, traducerile pot fi în continuare radical divergente, rezultă că traducerile – sau, vorbind mai general, semnificațiile – sunt empiric indeterminate.

Făcând apel la unele dintre conceptele introduse mai sus, putem acum prezenta mai detaliat rezultatele principale ale experimentului imaginar al traducerii: (A) propozițiile observaționale pot fi traduse într-o manieră suficient de determinată empiric. Ipoteza că o propoziție a limbii noastre are pentru membrii comunității noastre lingvistice aceeași stimul-semnificație ca propoziția de tradus pentru membrii celeilalte comunități de limbaj este afectată de obișnuita subdeterminare empirică (vezi mai jos), ce apare la toate ipotezele științifice. (B) Când lingvistul a învățat limba străină, relația de corespondență e valabilă pentru toate propozițiile ocazionale. Dacă nu a învățat-o, el poate cel puțin stabili pentru toate propozițiile ocazionale dacă sunt stimul-sinonime sau nu. (C) Conectorii logicii propoziționale (în măsura în alcătuiesc expresii ce sunt în mod uzual funcții de adevăr) pot fi traduși. (D) Cazurile extreme de propoziții stimul-analitice, respectiv stimul-contradictorii pot fi recunoscute, astfel încât ne putem asigura că fiecare propoziție stimul-analitică (respectiv stimul-contradictorie) a limbii străine este tradusă printr-o propoziție stimul-analitică (respectiv stimul-contradictorie) a limbii noastre. În punctele (A)-(D) am văzut în ce măsură o traducere este determinată empiric, altfel spus cum poate fi în principiu confirmată sau infirmată prin recurs la mijloacele empirice. Este evident că, pentru o traducere completă, se cere mult mai mult. Pentru aceasta este folosit un sistem de așa-numite ipoteze analitice, cu ajutorul cărora poate fi tradusă orice propoziție, iar în final orice expresie. Conform tezei indeterminării, pot exista foarte multe asemenea sisteme de ipoteze analitice care sunt în acord cu toate punctele de contact cu experiența, dar care totuși se exclud reciproc. Alegerea între aceste căi alternative nu este ea însăși determinată empiric.

Indeterminarea semantică nu privește doar semnificația propozițiilor, ci și referirea la realitatea expresiilor. Chiar dacă propoziția formată dintr-un singur cuvânt, „*Gavagai*”, o propoziție observațională a limbii străine, ar avea aceeași stimul-semnificație ca propoziția observațională din limba noastră „Iepure” (adică „Uite, un iepure!”), aceasta nu este totuși suficient

pentru a putea spune într-un sens absolut că termenul „gavagai" (scris cu minuscule, pentru a-l distinge ca termen) se referă la iepuri. O întreagă serie de alte referiri ar fi la fel de compatibile cu punctele de contact empirice: „gavagai" s-ar putea referi la iepuri în general, la niște intervale temporale în care apar iepuri, ș.a.m.d. La nevoie am putea distinge între asemenea alternative dacă în prealabil am tradus univoc construcțiile și particulele gramaticale care formează aparatul de individuare al limbii străine (expresii precum „este același... ca ...", „aparține..." etc.). Numai că și astfel de construcții sunt supuse indeterminării traducerii. Aici se arată unul din locurile în care, prin schimbări compensatoare – în cazul de față, în atribuirea de referință sau în aparatul de individuare – sunt posibile mai multe constelații empiric indecidabile.

Ideea inscrutabilității, respectiv indeterminării empirice a atribuirii referinței („*inscrutability of reference*", in cuvintele lui Quine) se află în strânsă legătură cu teza că nu putem spune în mod absolut care este ontologia unei teorii. Așa cum nu putem stabili cu certitudine despre ce obiecte vorbește cineva prin expresiile sale lingvistice decât dacă traducem termenii săi în limbajul nostru, tot astfel nu putem spune care sunt obiectele la care se referă o teorie decât încercând pe cât posibil să interpretăm această teorie printr-o alta. Nu este vorba, în acest caz, de a reduce referința expresiilor străine, respectiv ontologia unei teorii, la un punct arhimedic neutru, ci mai degrabă de a produce o conexiune între două sisteme la fel de justificate. Pentru problema elaborării teoriilor, această relativitate ontologică are ca rezultat faptul că, în cadrul teoriilor, conexiunile interne și structura acestora sunt mai importante decât alegerea obiectelor pe care le selectăm prin teorie. Desigur, în „sistemul lumii", în varianta lui Quine, relativitatea ontologică este limitată de naturalismul și fizicalismul autorului.

Pentru a înțelege corect teza indeterminării și corolarele asociate acesteia, trebuie să ne fie clar că nu este presupusă o indeterminare a stărilor de fapt. În discuția despre semnificații și referințe nu este vorba de niște stări de fapt ascunse, la care, din păcate, nu putem ajunge. Experimentul imaginar al primei traduceri servește mai degrabă respingerii ideii că semnificațiile și relațiile de semnificare ar fi niște fapte date o dată pentru totdeauna – se respinge așadar „mitul muzeului" în diferitele sale varietăți. Prin acest experiment se urmărește discreditarea unor reprezentări eronate despre semnificație, traducere, referință etc.; dacă procedăm în manieră strict empiristă, devine atunci manifest că „*Translation is not the recapturing of some determinate entity, a meaning, but only a balancing of values.*"

(„Traducerea nu înseamnă regăsirea vreunei entități stabile, un înțeles determinat, ci atingerea unui echilibru între diferite valori")[67].

În plus, nu trebuie să pierdem din vedere care dintre trăsăturile experimentului imaginar sunt relevante pentru argumentația lui Quine și care dintre ele servesc doar ilustrării și dramatizării. Quine subliniază cu precădere în *Word and Object* că tezele indeterminării nu se referă doar la limbile străine sau radical diferite. Nici în propria noastră limbă semnificația și referința expresiilor nu sunt determinate empiric.

Desigur, teza indeterminării traducerii nu susține că n-ar exista în genere nici o perspectivă din care să putem alege cu bune temeiuri una dintre mai multe traduceri concurente. Pe lângă principiile previzibile, ce ne recomandă simplitatea, concizia și alte asemenea virtuți generale, mai trebuie subliniat așa-numitul principiu al indulgenței („*principle of charity*", cu cuvintele lui Neil Wilson, pe care Quine și discipolii săi l-au preluat). Această maximă – este vorba mai precis de o întreagă familie de principii de interpretare – îi cere interpretului să nu pună în seama subiectului pe care vrea să-l interpreteze o gândire irațională, inconsistențe sau greșeli crase fără a avea temeiuri suficiente; căci, spune un astfel de temei, „*one's interlocutor silliness, beyond a certain point, is less likely than bad translation.*" („Dincolo de un anumit punct, prostia interlocutorului e mai puțin probabilă decât o proastă traducere")[68]. De exemplu, ar fi greșit din punct de vedere metodologic să-i atribuim curent vorbitorului străin contradicții logice.

Chiar la o folosire optimă a unor astfel de principii, presupune Quine, vor exista totuși o multitudine de traduceri echivalente empiric, dar care se exclud reciproc. Trebuie în primul rând să ne fie clar că asemenea maxime nu sunt demonstrabile empiric.

Quine distinge teza indeterminării traducerii de aserțiunea, mult mai puțin contestată, a subdeterminării empirice a teoriilor fizice. Conform acesteia, teoriile sunt subdeterminate de toate observațiile posibile; din aceleași rațiuni empirice, chiar dacă acestea cuprind nu doar observațiile efective, ci în genere orice observație posibilă, pot fi dezvoltate teorii concurente, ce nu doar că se deosebesc ca relevanță, ci se și exclud logic reciproc. Ne putem aștepta la această subdeterminare, deoarece criteriile de observare empirică sunt laxe și pline de lacune. Diferența dintre subdeterminarea teoriilor și indeterminarea traducerii este legată de conceptul fizicalist al realității adoptat de Quine. Dacă în cazul unor conflicte între teorii fizice e vorba despre o dispută asupra faptelor, în cazul indeterminării traducerilor

este vorba, în ceea ce privește semnificația și referința termenilor, nu de indeterminarea stărilor de fapt, ci de un spațiu de joc ce rămâne atunci când toate stările de fapt au fost epuizate: „*The facts of nature outrun out theories as well as all possible observations, whereas the traditional semantics outrun the facts of language*" („Stările de fapt exterioare, cât și totalitatea observațiilor posibile, depășesc teoriile noastre, așa cum semantica tradițională depășește datele limbajului")[69]. Iar aceste cuvinte aparținând lui Quine rezuma cele mai bine rezultatele criticii sale asupra empirismului tradițional din perspectiva unui empirism naturalizat.

Scrierile lui Quine

A System of Logistic. Cambridge (Mass.) 1934.

Review of Carnap. Die logische Syntax der Sprache, în The Philosophical Review 44 (1935), pp. 394-397.

Mathematical Logic. New York 1940.

Elementary Logic. Boston 1941.

Review of Russell, An Inquiry into Meaning and Truth, în Journal of Symbolic Logic 6 (1941), pp. 29 și urm.

O Sentido da Nova Logica. São Paulo 1944.

Methods of Logic. New York 1951.

From a Logical Point of View. Cambridge (Mass.) 1953 (germ. Von einem logischen Standpunkt. Frankfurt/Main 1979).

Word and Object. Cambridge (Mass.) 1960 (germ. Wort und Gegenstand. Stuttgart 1980).

Set Theory and Its Logic. Cambridge (Mass.) 1963.

The Ways of Paradox and Other Essays. New York 1966.

Selected Logic Papers. New York 1966.

Ontological Relativity and Other Essays. New York 1969 (germ. Ontologische Relativität und andere Schriften. Stuttgart 1975).

„Linguistic Philosophy", în S. Hook (ed.): Language and Philosophy. New York 1969, pp. 95-98.

Împreună cu J. S. Ullian: The Web of Belief. New York 1970.

Philosophy of Logic. Englewood Cliffs 1970.

„Philosophical Progress in Language Theory", în Metaphilosophy 1 (1970), pp. 1-19.

„On the Reasons for Indeterminacy of Translation", în Journal of Philosophy 67 (1970), pp. 178-183.

The Roots of Reference. La Salle (Ill.) 1974 (germ. Die Wurzeln der Referenz. Frankfurt am Main 1989).

„On Empirically Equivalent Systems of the World", în Erkenntnis 9 (1975), pp. 313-328.
Theories and Things. Cambridge (Mass.) 1981 (germ. Theorien und Dinge, Frankfurt am Main 1985).
„Gegenstand und Beobachtung", în D. Henrich (Hg.): Kant oder Hegel? Stuttgart 1983, pp. 412-422.
The Time of My Life. An Autobiography. Cambridge (Mass.) 1985.
„States of Mind", în The Journal of Philosophy 82 (1985), pp. 5-8.
„Indeterminacy of Translation Again", în The Journal of Philosophy 84 (1987), pp. 5-10.
Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary.

Literatură secundară

Gibson, R. F.: The Philosophy of Quine. An Expository Essay. Tampa 1982.
Idem: Enlightened Empiricism. An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge. Tampa 1988.
Hahn, L.E./ Schilpp, P.A. (eds.): The Philosophy of W.V. Quine. La Salle (Ill.) 1986.
Kemmerling, A.: „Die These von der Übersetzungsunbestimmtheit", în Savigny, E. von (Hg.): Probleme der sprachlichen Bedeutung. Kronberg/Ts. 1976, pp. 125-142.
Kirk, R.: Translation Determined. Oxford 1986.
Koppelberg, D.: Die Aufhebung der Analytischen Philosophie. Quine als Synthese von Carnap und Neurath. Frankfurt/Main 1987.
Lauener, H.: Willard Van Orman Quine. Munchen 1982.
Romanos, G.: Quine and Analytic Philosophy. Cambridge (Mass.) 1983.
Shahan, R.W./Swoyer, C. (eds.): Essays on the Philosophy of W.V. Quine. Norman 1979.

Literatură suplimentară

Bentham, J.: Works. Edited by J. Bowring. 1838-1843 (Reimprimare 1962, vol. 8).
Blumenberg, H.: „Naturalismus I. Naturalismus und Supranaturalismus." în Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, 4 Bde. Kop – O. Tübingen 1960, pp. 1332-1336.
Carnap, R.: Der logische Aufbau der Welt. Hamburg 1928, 2. Aufl. 1961.
Idem: Logische Syntax der Sprache. Viena/New York 1934.
Idem: Meaning and Necessity. Chicago 1947, 2nd edition 1956.
Duhem, P.: La Théorie Physique. Son Objet – Sa Structure. Paris 1906.
Gawlick, G.: „Naturalismus", în Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter et al., Bd. 6. Basel/Stuttgart 1984, pp. 517-519.
Hume, D.: A Treatise of Human Nature, ed. by P.H. Nidditch. Oxford 1978.
Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft (hg. von Raimund Schmidt). Hamburg 1971.

Krüger, L.: Der Begriff der Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes. Berlin/New York 1973.

Locke, J.: An Essay Concerning Human Understanding, edited by P.H. Nidditch. Oxford 1975 (germ. Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde. Hamburg 1981).

Neurath, O.: „Protokollsätze", în Erkenntnis 3 (1932-33), pp. 204-214.

Note

1 Quine, în Hahn și Schilpp (ed.), The Philosophy of W.V. Quine, p. 4 și 6.
2 Hahn și Schilpp, p. 12.
3 Vezi recenzia lui Quine „Review of Carnap".
4 Această informație are ca punct de referință începutul anului 1988, perioada în care a fost redactat acest capitol. Între timp a mai apărut volumul redus ca dimensiuni, dar important, „The Pursuit of Truth" (Căutarea adevărului, 1990), în care, alături de reluări, sunt prezente și alte noi idei (nota coordonatorilor ediției originale).
5 Alte influențe considerabile, alături de cele două forme ale empirismului european, le constituie pragmatismul american, ca și anumite varietăți de naturalism și behaviorism.
6 Quine, în Hahn și Schilpp, op. cit., p. 644.
7 Quine, de altfel puțin preocupat de chestiuni de istoria filosofiei, oferă în unele lucrări cel puțin o schiță sumară a modului în care percepe el dezvoltarea empirismului. Vezi în special „Epistemologia naturalizată" (Quine: Relativitatea Ontologică, cap. III) și „Evoluția filozofiei limbajului" și „Cinci repere ale empirismului" (Quine: Theories and Things, cap. VII).
8 Locke, Essay, p. 43.
9 Locke, Essay, II, 1, 2, p. 104.
10 Locke, Essay, II, 1, 2, p. 104.
11 Op. cit., II, 1, 5, p. 106.
12 Op. cit., II, 33, 19, p.401.
13 Op. cit., IV, 21, 4, 721.
14 Op. cit., III, 2, 2, p. 405.
15 Quine, Philosophical Progress in Language Theory, p. 3.
16 Ibidem, p. 8.
17 Quine, Linguistic Philosophy, p. 97.
18 Quine, Indeterminacy of Translation Again, p. 5.
19 Ibidem.
20 Quine, Linguistic Philosophy, p. 96.
21 Quine, Philosophical Progress in Language Theory, p. 5.
22 Quine, From a Logical Point of View, p. 47.
23 Quine, Linguistic Philosophy, p. 96.
24 Quine, States of Mind, p. 7.

25 Cf. de exemplu Ontological Relativity, p. 27 sau Philosophy of Logic, pp. 12, 14.
26 Quine, Ontological Relativity, p. 80. Probabil Quine face, în plus, şi o aluzie la faptul că, în empirismul englez, ideile erau adesea concepute ca fiind semne.
27 Quine, The Roots of Reference, p. 36.
28 Roots of Reference, p. 34.
29 Locke, Essay, III, 7, 1, p. p.471.
30 J. Bentham, Works, vol. 8, p. 188.
31 Quine, Ontological Relativity, p. 72.
32 Carnap, Der logische Aufbau der Welt, p. XI.
33 Kruger, Der Begriff des Empirismus, p. 15.
34 Ibidem, p. 17 şi urm.
35 Locke, Essay, IV, 5, 6, p. 576.
36 Op. cit., IV, 8, 1, p 609.
37 Op. cit., IV, 7, 4., p. 592
38 Op. cit., IV, 8, 3, p. 611.
39 Op. cit., IV, 8, 4, p. 612.
40 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 10, p. 45 (trad. rom. I. Kant, Critica raţiunii pure, trans. N. Bagdasar şi E. Moisiuc, IRI, Bucureşti, 1994, p. 56).
41 Kant, KrV, B 4, p. 40 (trad. rom., p. 52).
42 Quine, From a Logical Point of View, p. 21.
43 În lb. lat.: „neafectând adevărul (propoziţiilor în care apar aceste expresii)" (n. trad.).
44 Quine, Logical Point of View, p. 29 şi urm.
45 Op. cit., p. 32.
46 Op. cit., p. 36.
47 Op. cit., p. 37.
48 Op. cit., p. 38.
49 Op. cit., p. 42.
50 Quine, Ontological Relativity, p. 75.
51 Quine, The Roots of Reference, p. 138.
52 Quine, Gegenstand und Beobachtung, p. 413.
53 Hans Blumenberg, Naturalismus, p. 1332.
54 Hume, Treatise of Human Nature, p. 645.
55 Gawlick, „Naturalismus", în Dicţionar istoric al filosofiei, p. 517.
56 Quine, The Roots of Reference, p. 36.
57 Quine, Ontological Relativity, p. 26.
58 Quine, ibidem, p. 75.
59 Op. cit., p. 78.
60 Quine, From a Logical Point of View, p. 103.
61 Quine, în Shahan/Swoyer (eds.), Essays on the Philosophy of W. V Quine, p. 162.

62 Op. cit., p. 163.
63 Quine, The Roots of Reference, p. 40.
64 Quine, Gegenstand und Beobachtung, p. 414.
65 Vezi, mai recent, discuţia din Kirk, Translation Determined, ca şi cea din Kemmerling, Die These von der Übersetzungsunbestimmtheit, şi Koppelberg, Die Aufhebung der Analytischen Philosophie. Quine als Synthese von Carnap und Neurath, cap. 4.
66 Quine, Word and Object, cap. 2; On the Reasons for Indeterminacy of Translation; Indeterminacy of Translation Again.
67 Quine, On Empirically Equivalent Systems of the World, p. 322.
68 Quine, Word and Object, p. 59.
69 Quine, Indeterminacy of Translation Again, p. 10.

Joachim Schulte

Peter Frederick Strawson

Strawson (n. 1919) a deținut, în calitate de succesor al lui Ryle din 1968 și până la pensionarea sa în 1987, titlul de *Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy* la Universitatea Oxford, iar anterior (din 1948) fusese *Fellow* al University College din Oxford. Datorită activității sale didactice și a publicațiilor sale, el se numără printre cei mai influenți reprezentanți ai filosofiei analitice recente. Cine vorbea, în anii '50 și '60, de „*Oxford philosophy*" se referea la o filosofie în stilul lui Strawson, adică – pentru a o rezuma într-o singură formulă – la o combinație între Aristotel, Hume, Kant, filosofia *common sense*-lui, scepticismul față de metafizica extravagantă, pe de o parte, și față de dezvoltarea autosuficientă a sistemelor formale, pe de altă parte. Strawson evidențiază prin aceasta că nu se teme deloc de perspectiva de ansamblu și, uneori, de distincții de anvergură.

Stilul lui Strawson este mereu precaut, și în plus extrem de politicos, așa încât aluziile polemice sunt sesizate cu dificultate. Se întâmplă ca, în cursul cercetărilor sale de natură mai curând „gramaticală", el să evidențieze *ad hoc* anumite moduri de prezentare schematică care nu se întipăresc nici chiar în mintea cititorului binevoitor, pe când multe dintre exemplele sale sunt atât de potrivite și de pregnante, încât te fascinează întotdeauna.

Printre temele „mari" ale lui Strawson se află, printre altele, și opoziția între individual și universal, ca și, în legătură cu aceasta, deosebirea funcțională dintre subiect și predicat. Ambele teme sunt corelate în capodopera sa *Individuals*. El a publicat în 1974 o monografie separată despre subiect și predicat. Eseurile cele mai importante au fost publicate în două volume: *Logico-Linguistic Papers* (1971) și *Freedom and Resentment* (1974). Primul dintre aceste volume conține, pe lângă eseul său clasic *On Referring*, și alte lucrări de filosofia limbajului, ca și patru texte despre problematica adevărului (în principal ținând de o polemică cu J.L. Austin); cel de-al doilea conține, alături de importantul eseu care dă titlul cărții, un

text pe teme din filosofia lui Kant și Hume (*Imagination and Perception*), marea recenzie la *Cercetările filosofice* ale lui Wittgenstein, o dispută cu conceptul lui Ryle de categorie ș.a.m.d. Cartea dezinvoltă, critică și totodată deferentă a lui Strawson despre Kant, *The Bounds of Sense* din 1966, a făcut la vremea ei senzație; ea este recunoscută de mult timp ca o lucrare standard în spațiul de limbă engleză și probabil că a influențat mai mulți exegeți kantieni decât se admite oficial.

Pentru a oferi o înțelegere a stilului de filosofare al lui Strawson, în cele ce urmează vor fi prezentate trei texte hotărâtoare: opera sa „de tinerețe" despre referință; un capitol deconcertant din metafizica lui „descriptivă" și contribuția exemplară a lui Strawson la filosofia morală în *Freedom and Resentiment*.

Teoria referirii

Probabil cea mai cunoscută lucrare a lui Strawson este tratatul său de tinerețe, apărut în 1950 sub titlul *On Referring*. Acest studiu, considerat de multă vreme drept un text clasic, prezintă multe fațete. El a avut un ecou pregnant și în afara filosofiei limbajului – cu precădere în domeniul logicii și lingvisticii. Punctul de plecare al acestei lucrări este o critică a teoriei descripțiilor definite a lui Russell, care a trecut timp de decenii drept paradigma de necontestat a analizei filosofice. În cadrele acestei critici, Strawson argumentează câteva teze despre utilizarea expresiilor lingvistice, avansează o serie de distincții fundamentale între genuri și domenii de folosire a expresiilor lingvistice, schițează o distincție fundamentală între subiect logic și predicat logic și ia apărarea ideii că studiul limbajului comun este, din punct de vedre filosofic, cel puțin la fel de fructuos ca preocuparea cu sistemele formale, căci – după cum sună propoziția finală din *On Referring* – „limbajul comun nu cunoaște o logică exactă".

În centrul tratatului lui Strawson stă folosirea, printr-o „referire univocă", a expresiilor de genul pronumelor demonstrative și personale, numelor proprii și descripțiilor definite (așadar expresii de tipul „primul om de pe Lună", „actualul cancelar", „ultimul director al teatrului municipal" etc.). Potrivit lui Strawson, Russell plecase, în analiza sa a descripțiilor definite, de la faptul că ceea ce stă în propoziție pe poziția subiectului *gramatical* – în cazuri precum „Actualul rege al Franței este înțelept" – nu poate fi considerat subiectul *logic*, căci atunci am fi constrânși să asumăm un domeniu ontologic

complet chestionabil al fiinţărilor nonexistente despre care, chipurile, vorbesc asemenea propoziţii. După Russell, astfel de propoziţii au în principiu o cu totul altă formă logică, formă care ne îngăduie ca, în cazul nonexistenţei obiectului aparent desemnat de expresia-subiect gramatical, să declarăm propoziţia pur şi simplu falsă, fără a mai trebui să asumăm presupoziţii ontologice îndoielnice. Conform analizei lui Russell, o propoziţie precum cea de mai sus constă în realitate din conjuncţia a trei propoziţii, şi anume:

1. Există un rege al Franţei;
2. Există nu mai mult de un rege al Franţei;
3. Nu există ceva care este rege al Franţei şi nu este înţelept.

Întrucât o conjuncţie care cuprinde cel puţin un membru fals este la rândul ei falsă, propoziţia „Actualul rege al Franţei este înţelept" are valoarea de adevăr *fals*, dată fiind starea de fapt a nonexistenţei unui asemenea rege; astfel, problemele ontologice legate de obiectele nonexistente rămân pe dinafară.

Strawson obiectează împotriva acestei analize în două feluri: mai întâi, Russell vorbeşte mult prea neglijent de propoziţii şi de semnificaţia lor. O examinare mai atentă a utilizării enunţurilor lingvistice arată că aici diferenţierile trebuie făcute în manieră mult mai fină. În al doilea rând, Russell confundă ceea ce spune o propoziţie (respectiv ce spune o anumită folosire a propoziţiei) cu condiţiile folosirii cu sens a acestei propoziţii, respectiv „implicaţiile" unei asemenea folosiri.

Primul punct al criticii duce la o serie de distincţii utile: într-un anumit sens, propoziţia „Cancelarul este liberal-democrat" este aceeaşi, indiferent dacă am pronunţat-o astăzi sau cu 30 de ani mai înainte, indiferent dacă a fost pronunţată de mine sau de tine. În acest sens, propoziţia este un tip sau o schemă. Propoziţia are o semnificaţie ce poate fi specificată general, de exemplu prin numirea condiţiilor în care aceasta este, respectiv ar fi, adevărată. Ca atare, această propoziţie nu este nici adevărată, nici falsă; nu se afirmă nimic determinat prin ea. Ea îşi câştigă totuşi un cu totul alt statut când este folosită într-un context asertiv de către un vorbitor sau altul. Se poate întâmpla ca propoziţia „Cancelarul este liberal-democrat" să exprime astăzi o aserţiune adevărată, în timp ce aserţiunea făcută prin ea acum 20 de ani să fi fost falsă. La fel, propoziţia „Eu sunt liberal-democrat" poate să exprime o afirmaţie adevărată dacă *eu* o rostesc, în timp ce propoziţia identică schematic poate servi construcţiei unei aserţiuni false dacă *tu* eşti cel care o rosteşte. Aşadar, trebuie distins între (1) propoziţia ca atare (tip sau schemă), (2) folosirea acestei propoziţii (aserţiune sau afirmaţie) şi (3) rostirea

propoziției. Corespunzător, putem distinge referirea univocă a unui enunț de folosirea sa specifică și de rostirea sa. Expresia „cancelarul" are o semnificație generală, însă ca atare ea nu se referă la nimeni. În funcție de contextul în care este pronunțată, ea se referă la cutare sau cutare individ sau la nimeni. O expresie nu se referă în sine la absolut nimic; doar când este folosită de un vorbitor ea poate face referire la ceva sau cineva.

Al doilea punct al criticii – conform căreia Russell confundă conținutul unei propoziții rostite cu condițiile sau presupozițiile folosirii sale cu sens – duce la dezvoltare unei idei deosebit de bogate în implicații: atunci când rostesc propoziția „Regele actual al Franței este înțelept", ceea ce spun nu este sinonim cu asertiunea existențială „Există actualmente un rege al Franței și numai unul, și acest rege este înțelept", ci tocmai existența unui rege actual al Franței este „implicată", cum ar zice Strawson, de afirmația mea. (Alți autori vorbesc mai degrabă de presupoziții ale afirmației. În teoria dezvoltată de H. P. Grice, aceste presupoziții aparțin unei întregi serii de „implicaturi conversaționale", *conversational implicatures*[1]). O consecință a acestei concepții este aceea că rostirea unei asemenea propoziții nu trebuie neapărat să fie adevărată sau falsă. Dacă nu există nici un rege al Franței, atunci prin rostirea propoziției „Actualul rege al Franței este înțelept" nu fac referire la nimeni (exceptând, desigur, folosirea unei astfel de expresii ca poreclă pentru președintele Republicii Franceze). Așadar, exprimarea este într-un anumit fel greșită, dar nu este falsă. Dacă o expresie utilizată cu referire univocă și aflată în poziția de subiect nu se referă la nimic, atunci adevărul sau falsitatea afirmației nu constituie obiectul unei dezbateri; ea are o „lacună în valoarea de adevăr"[2]. O asemenea afirmație este – pentru a adapta o expresie a lui Wittgenstein – o mutare greșită în jocul de limbaj.

Caracteristică pentru abordarea filosofică a lui Strawson este o concluzie pe care acesta doar o schițează în eseul *On Referring*: ea privește funcția cu totul distinctă a expresiilor cu referire univocă pe de o parte, iar pe de altă parte cea a expresiilor descriptive sau atributive. Strawson marchează această deosebire subliniind că satisfacerea condițiilor de utilizare descriptivă sau atributivă corectă a unei expresii este realizată prin folosirea acestei expresii, pe când în cazul utilizării cu referirii univoce, lucrurile stau altfel – satisfacerea condițiilor de utilizare corectă a acestor expresii nu este simultan exprimată prin folosirea lor, ci doar „implicată" sau presupusă. Condiția utilizării descriptive corecte a unei expresii este satisfăcută în măsura în care cutare sau cutare obiect aparține mulțimii desemnate de expresia respectivă, ori în măsura în care obiectul posedă proprietatea desemnată prin acea expresie.

Dacă spun „Cancelarul este liberal-democrat", satisfacerea utilizării corecte a expresiei atributive folosite aici este simultan exprimată: persoana trebuie să aparțină mulțimii liberal-democraților. Dimpotrivă, condiția utilizării corecte a referirii univoce a expresiei „cancelar" nu este simultan exprimată. Căci faptul că la acel moment exista efectiv un cancelar și numai unul este o presupoziție a cărei satisfacere este doar „implicată" de utilizarea propoziției. Plecând de la această diferență funcțională, Strawson întreprinde, dintr-o perspectivă mereu schimbătoare, încercarea de a elabora diferitele roluri ale subiectului și predicatului logic[3].

„Metafizica descriptivă"

Strawson desemnează o parte a cercetărilor sale filosofice drept contribuții la o metafizică „descriptivă"[4]. Termenul „metafizică" indică în această expresie sfera unei întreprinderi în esență analitice: este vorba de o prezentare a trăsăturilor generale ale cadrului nostru conceptual sau, după cum obișnuiește să spună Strawson, a schemei noastre conceptuale (*conceptual scheme*). Unele dintre conceptele centrale tratate de Strawson le-am putea mai degrabă atribui teoriei cunoașterii – de exemplu, „spațiu", „timp", „identificare", „recunoaștere" etc. Pe de altă parte, o serie de teze prioritare ale lui Strawson sunt legate de aserțiuni ontologice, care justifică cel puțin parțial denumirea de metafizică. Metafizica lui Strawson este descriptivă pentru că – în opoziție cu concurenta ei „revizionistă" – scopul ei nu este acela de a schița un sistem conceptual mai bun sau mai adecvat, ci de a prezenta trăsăturile esențiale ale propriei noastre scheme conceptuale într-o manieră cât mai comprehensivă și în înlănțuirea lor. Strawson se poate sustrage în două feluri obiecției că această procedură conservatoare, ca să spunem așa, n-ar putea produce nimic mai mult decât o redare foarte mărginită și afirmativă a unor prejudecăți culturale specifice care probabil au fost acceptate doar într-o anumită perioadă la Oxford. Mai întâi, el construiește cadrele cercetării sale atât de larg, încât conceptele de investigat aparțin de-a dreptul unui domeniu anistoric și nu pot fi atribuite exclusiv unei culturi sau limbi determinate, în măsura în care (pre)judecățile apar în genere în discuție, este vorba doar de locuri comune recunoscute de toată lumea, indiferent dacă este musulman sau creștin, țăran, muncitor sau profesor. În al doilea rând, metafizica descriptivă nu este conservatoare în sensul reproducerii fidele a unor fapte date, ci ea conține un element speculativ remarcabil în măsura în care trece

dincolo de o analiză a utilizării efective a limbajului pentru a construi legături generale care, evident, nu sunt nici ipotetice, nici imaginare, dar care, pe de altă parte, nici nu pot fi mereu ilustrate prin referiri la comportamentul lingvistic uzual. După cum declară el însuși, Strawson s-a inspirat pentru această parte a demersului său mai ales de la Kant, și de aceea el vorbește în termeni apreciativi de o „metodă transcendentală" sau de „argumente transcendentale" prin care am putea prezenta structura de bază a schemei noastre conceptuale în articulațiile sale, fără a putea dispune această schemă într-o ordine strict deductivă. Cercetarea trebuie să arate în ce măsură schema noastră conceptuală este un ansamblu ale cărui părți se sprijină și se completează reciproc[5].

Opoziția dintre individual și universal o putem privi drept contrastul fundamental determinant în gândirea lui Strawson. Este mereu presupus că nici unul din membrii acestei perechi n-ar putea exista fără celălalt; totuși, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că simpatia lui Strawson se îndreaptă către individual. Grăitor pentru acest fapt este titlul operei principale a lui Strawson: *Individuals*. În această carte Strawson vrea să argumenteze în primul rând că anumite genuri de obiecte individuale – corpurile materiale și persoanele – ocupă o poziție fundamentală în schema noastră conceptuală, poziție în raport cu care celelalte lucruri par secundare și derivate. Pe lângă aceasta, el vrea să mai arate care sunt trăsăturile generale ale unui obiect al referirii lingvistice – ale unui „subiect logic". Aici, Strawson subliniază opoziția tradițională dintre subiect și predicat și, sprijinindu-se pe distincția lui Frege dintre „saturat" și „nesaturat", ajunge la concluzia că subiectului logic îi este caracteristic un gen de completitudine care, neîndoielnic, lipsește predicatului.

Expresiile paradigmatice care pot ocupa poziția de subiect logic denumesc obiecte ce cad în categoria universaliilor „selective" – adică universalii care poartă în sine un principiu de distingere și de număr. Cu alte cuvinte, expresiile care joacă rolul de subiect logic sunt legate de criterii de identitate care ne dau posibilitatea să decidem clar dacă avem de-a face cu unul sau mai multe obiecte, cu unul și același obiect sau cu alt obiect din genul respectiv. „Socrate", să zicem, desemnează un om, iar expresia selectivă „om" este legată de niște criterii care ne permit să răspundem celor mai multe întrebări privitoare la numărul și identitatea unor oameni determinați. În opoziție cu aceasta, termeni precum „zăpadă" sau „vin" au nevoie de completări mai mult sau mai puțin complicate pentru a deveni termeni la fel de compleți precum numele „Socrate" sau descrierea „cavalerul cu mâna de

fier" și pentru a permite aplicarea unor criterii de identitate precum „zăpada căzută ieri în Graz" ori „sticla de vin pe care tocmai am golit-o". Din reflecțiile sale pe această temă, Strawson trage concluzia că termenii conectați cu expresii selective joacă un rol fundamental în limbajul nostru, iar obiectele corespunzătoare acestora – corpurile materiale și persoanele – ocupă o poziție de preeminență ontologică. O limbă lipsită de expresiile paradigmatice pentru referirea la obiecte individuale ar fi, conform acestei concluzii, nu doar mai complicată, ci și, într-un anume sens, mai săracă, iar în comparație cu un limbaj precum al nostru, ar fi imperfectă, ba chiar de-a dreptul insuficientă.

Strawson vrea să investigheze cadrul conceptual al gândirii și percepției noastre, încercând să indice limitele aplicabilității unor concepte centrale. Și în această privință, demersul său ne amintește de abordarea transcendentală a lui Kant. Formele intuiției, la Kant, sunt spațiul și timpul; în această concepție, timpul este forma simțului intern, iar spațiul este forma simțului extern. Pentru a înțelege mai bine ce înseamnă a admite spațiul ca fiind forma simțului extern, Strawson construiește o serie de experimente imaginare care intenționează să arate ce pot face conceptele noastre tocmai prin solicitare la maximum a acestor concepte (*Individuals*, cap. 2)[6]. Asumpția de bază a acestor experimente este o lume în care nu se aud decât zgomote, sunete și tonuri. În lumea noastră normală considerăm de la sine înțeles că perceperea sunetelor ne permite să localizăm aceste sunete și să spunem, de exemplu, că plânsetul copilului vine din dreapta, lătratul câinelui din spate, fluieratul vine din stânga etc. Nu trebuie să ne gândim decât o clipă la această situație pentru a ne da seama că astfel de expresii de localizare presupun, în vederea verificării lor și a înțelegerii sensului lor, un spațiu universal accesibil în care poate fi de asemenea inserat cel puțin simțul văzului și simțul pipăitului unui vorbitor și, eventual, al unui ascultător. Ceea ce funcționează ca percepție pur acustică se datorează în fapt interacțiunii complexe a operațiilor diferitelor simțuri. În experimentul imaginar al lui Strawson, trebuie să facem abstracție de acest fapt și să presupunem că în lumea despre care este vorba nu există nimic altceva decât sunete de înălțime, amplitudine și timbru variabil – și nici o impresie vizuală, nici o senzație tactilă, olfactivă sau gustativă.

Se pune acum întrebarea dacă într-o astfel de lume poate fi vorba de lucruri într-un sens asemănător celui din lumea noastră. Sunt sunetele percepute în această lume suficient de asemănătoare obiectelor paradigmatice din lumea noastră? Ar fi posibil să distingem pe dimensiunea timpului când încep și se termină sunetele sau complexele de sunete? Însă evident aceasta nu e suficient pentru a vorbi de obiecte. Doar prin simplul fapt de a stabili că

ceva – „acesta de aici" sau „acela de acolo" – începe sau se termină nu putem circumscrie nici un obiect în sensul propriu-zis al cuvântului. Putem admite, desigur, că în această lume a sunetelor pure recunoaștem tonalități sau complexe de sunete specifice; nu este totuși clar cum, în acest caz, am putea prezenta în mod plauzibil diferența dintre identitatea calitativă și cea numerică. Este imaginabil că la momentul temporal t_1 aud succesiunea de sunete A, la momentul temporal t_2 succesiunea B, iar la momentul t_3 din nou A. Putem concepe, în plus, că la momentul t_3 îmi este clar că aud atunci încă o dată același lucru ca mai devreme; însă este acest lucru identic cu cel de dinainte doar din punct de vedere calitativ, sau și numeric[76] ? Această idee a recunoașterii unui obiect identic numeric nu poate fi reprodusă în lumea imaginată a sunetelor pure. Ceea ce lipsește aici este „spațiul" în care respectivul obiect poate persista sau dispărea pe durata întreruperii perceperii lui. Iar eu nu pot construi un spațiu din întreruperi plus succesiuni de sunete identice care alternează cu sunete diferite.

Strawson se întreabă acum dacă într-o asemenea lume a sunetelor pure nu s-ar putea construi un analog al spațiului nostru, în care ar fi posibilă și conceptibilă coerent orientarea și deci dispariția și reapariția sunetului identic numeric. După cum arată Strawson în acest experiment briliant conceput, un astfel de analog al spațiului poate fi realmente construit dacă presupunem că în această lume aud permanent un ison care variază în înălțime potrivit fiecărui complex de sunete individual perceptibil. Acest ison ar fi comparabil țiuitului permanent al multor stații de emisie-recepție sau aparate de radio vechi. Înălțimea acestui ison ar face posibil să spunem dacă am reascultat un complex de sunete A identic numeric sau unul doar calitativ identic. Complexul individual A_1, am putea de exemplu presupune, ar fi însoțit de un ison de înălțimea C´, complexul A_2 de un ison de înălțimea C´´ ș.a.m.d. Pe baza acestor variații s-ar putea distinge reapariția unei succesiuni de sunete numeric identice de auzirea unei succesiuni calitativ identice.

Dacă ducem mai departe acest experiment imaginar devine evident că, în ciuda faptului că am reușit să construim un analogon al spațiului, totuși lipsesc o serie de elemente prin care am putea apropia această lume a sunetelor pure de lumea noastră reală. Este ce-i drept posibil – după cum susține Strawson – ca prin adăugarea unor noi condiții să introducem în lumea sunetelor pure niște puncte de sprijin pentru concepte precum „acțiune" și „cauzalitate". Rămâne însă problematic de demonstrat dacă construirea cu succes a unui astfel de analogon al posibilității recunoașterii de obiecte individuale face necesară conceperea conștiinței ce recunoaște obiectele ca

fiind una suficient de asemănătoare cu a noastră – anume ca una nonsolipsistă, care se folosește esențial de distincția dintre sine însăși și obiectele întâlnite de ea; pe scurt, o conștiință care poate spune „eu" și care, prin folosirea acestui concept al eului, să tragă permanent o linie de demarcație între sine și obiectele sale.

În acest punct, Strawson întrerupe experimentul său imaginar. Abordarea transcendentală este suficientă pentru a arăta că anumite concepte (cele ce țin de recunoașterea obiectelor individuale, de un spațiu care adăpostește obiectele, de cauzalitate și multe alte condiții) trebuie să fie date pentru ca o schemă conceptuală similară cu a noastră – și experiența care-i corespunde – să fie posibile. Prezentarea experimentului imaginar nu are intenția de a duce la construirea unei antilumi conceptibile oarecum echivalente, ci de a arunca o lumină asupra propriei noastre scheme conceptuale prin indicarea conceptelor care sunt necesare pentru o experiență cel puțin parțial analoagă experienței noastre.

Filosofia morală

Cu totul independentă de aceste reflecții este abordarea lui Strawson în privința problemei determinismului și libertății (*Freedom and Resentment*), abordare foarte influentă și astăzi[8]. Și în acest tratat se păstrează capacitatea lui Strawson de a aduce reflecții uimitor de concrete asupra detaliilor din acest domeniul la care se referă. El nu se mulțumește cu problema clasică – în ce fel conceptele noastre morale de „responsabilitate" și „datorie" mai au în general sens în cazul în care teza determinismului este adevărată – ci dă problematicii în ansamblu o nouă înfățișare și, pe lângă aceasta, se angajează într-o reevaluare a sentimentelor morale, neglijate de mult timp.

Mai întâi, Strawson distinge, în privința tezei determinismului, patru poziții distincte: (1) poziția celui care nu știe realmente ce susține teza; (2) poziția pesimistului, acela care știe că adevărul tezei deterministe subminează conceptele fundamentale ale moralei noastre; (3) poziția optimistului, care declară adevărul tezei determinismului drept compatibil cu conceptele noastre de datorie și responsabilitate; (4) poziția scepticului în probleme morale, acela care consideră în general aceste concepte ca nefondate, indiferent dacă teza determinismului este sau nu validă. Strawson însuși se declară un adept al poziției (1), însă pretinde (ca de altfel cei mai mulți gânditori) că înțelege determinismul suficient pentru a încerca o reconciliere a pozițiilor de mai sus.

Conform reconstrucției lui Strawson, vechea opoziție dintre pesimiști și optimiști în privința tezei determinismului decurge din aceea că, pentru întemeierea conceptelor noastre de datorie și responsabilitate, optimistul nu trebuie să aducă alt argument decât incontestabila capacitate a procedurilor legate de aceste concepte de a reglementa comportamentul social în direcția dorită. Pesimistul contestă, cu oarecare dreptate, adecvarea acestui tip de întemeiere. În concepția sa, trebuie adus în joc un concept (metafizic) al libertății cu totul diferit – un concept care să implice și falsitatea determinismului. Sarcina lui Strawson este acum de a pune în acord aceste două poziții, prețul fiind acela că pesimistul își abandonează conceptul său ilegitim de libertate, iar optimistul, dacă nu renunță cu totul la apelul la argumentul posibilității unei tehnologii sociale, atunci îl extinde pentru o prezentare mai cuprinzătoare a realității morale. Pentru clarificarea acestei prezentări mai cuprinzătoare a realității morale și sociale, Strawson se sprijină pe un „loc comun" care, în ciuda vaguității sale, are urmări importante pentru controversa dintre optimiști și pesimiști. Acest loc comun se referă la semnificația centrală pe care, în acțiunile, gândurile și sentimentele noastre, o atribuim atitudinilor, intențiilor și reacțiilor altor persoane față de noi sau o terță parte.

Plecând de la acest loc comun, Strawson subliniază importanța specială a unor atitudini reactive precum resentimentul (*resentiment*) și recunoștința (între care, desigur, există numeroase alte trepte intermediare). Relațiile și instituțiile noastre normale sunt caracterizate de asemenea atitudini și de sentimente reactive. Ele oferă un fundal și un sens multor moduri de comportament și organizări. Lauda și pedeapsa, atribuirea vinii și responsabilității depind de atitudini și sentimente precum resentimentul și recunoștința. Există totuși o serie de situații în care noi modificăm sau chiar suspendăm temporar, respectiv permanent, aceste atitudini, lucru care adesea atrage după sine modificări ale consecințelor sociale: situații de necesitate, constrângeri exterioare, puteri „superioare" etc., acestea sunt temeiuri pentru scuză sau exonerare, care ne pot face să ne abținem de la reacțiile normale, fără ca prin aceasta să ne schimbăm atitudinea noastră față de respectivul individ ca fiind în principiu o persoană responsabilă și capabilă de acțiune. Altfel stau lucrurile atunci când cineva se află, după părerea noastră, sub influența unor medicamente puternice, trece printr-o criză emoțională gravă sau este temporar deranjat mintal. În asemenea cazuri noi suspendăm sentimentele noastre reactive normale, cel puțin pe durata situației excepționale. Imaginea se schimbă și mai mult atunci când avem de-a face cu oameni a căror personalitate e în mare măsură grav tulburată, atunci când e vorba de copii

mici, persoane senile sau schizofrenici. Aici avem tendința de a ne suspenda cele mai multe sau chiar toate sentimentele reactive și de a adopta o atitudine „obiectivă" în care o privim pe persoana în cauză mai curând ca obiect al grijii, asistenței și ajutorului, iar nu ca un obiect al reacțiilor noastre obișnuite. Cel căruia îi răspundem cu această atitudine obiectivă este exclus din multe situații de comunicare. În acest caz nu sunt posibile nici o relație completă de dragoste, nici o dispută îndreptățită, nici un schimb de opinii lipsit de prejudecăți, nici o relație de prietenie de pe poziții de egalitate.

Cu ajutorul acestor reflecții preliminare devine posibil un prim răspuns la problema determinismului: o dată convinși de adevărul determinismului, am fi oare constrânși să adoptăm în general atitudinea „obiectivă" față de toți ceilalți oameni și să distrugem astfel bazele conceptelor noastre de datorie și responsabilitate? La aceasta, Strawson oferă un dublu răspuns (prezentat aici într-o formă prescurtată). Mai întâi, modurile de comportare, convingerile, sensibilitățile și instituțiile noastre normale sunt marcate într-o măsură mult prea mare de atitudini și sentimente reactive curente ca să ne putem închipui că această convingere – în ultimă instanță pur teoretică – despre adevărul determinismului ar putea duce la adoptarea generală a unei atitudini obiective. În al doilea rând, în cazurile în care ne schimbăm efectiv atitudinea noastră normală și ne comportăm obiectiv față de o persoană sau o serie de persoane, o eventuală convingere despre adevărul determinismului nu joacă nici un rol. În ciuda tuturor celorlalte sentimente, noi nu adoptăm atitudinea obiectivă față de copii mici sau persoane deranjate mintal deoarece credem că purtarea unor astfel de persoane ar fi „determinată" într-un mod pregnant, conform tezei determinismului filosofic.

Dacă am vrea să-i reproșăm lui Strawson că în expunerile sale nu este vorba decât de numirea unor fapte și, poate, de o proiecție care pleacă de la aceste fapte, în timp ce problematica propriu-zisă privește justificarea rațională a diverselor răspunsuri la provocarea ridicată de determinism – atunci Strawson ar răspunde că prezentările sale merg mult mai adânc și include în acest context chiar această chestiune a întemeierii raționale: atitudinile și sentimentele noastre reactive sunt într-atât de determinante pentru reprezentările noastre despre viața umană încât, o chestionare teoretic-rațională a acestui întreg cadru n-ar fi nici umană, nici realizabilă conceptual sau imaginabilă. Chestiunile de justificare rațională aparțin altor planuri și unor domenii mai restrânse. Contextul reactiv este cel care conferă, cel dintâi, sens unor asemenea întrebări; în ceea ce-l privește, el nu poate fi problematizat într-un mod asemănător.

Strawson extrapolează considerațiile de până acum – care pleacă de la contextul interuman normal – la două planuri suplimentare: analog atitudinilor și sentimentelor reactive schițate, putem resimți aceste lucruri la alți oameni prin „punerea în locul lor" sau prin „com-pătimire", așa încât atunci când unei alte persoane i se face o nedreptate, suntem indignați, deși n-am fost nemijlocit vizați de aceasta. Un pas suplimentar este dezvoltarea de exigențe față de noi înșine, din care rezultă sentimentul datoriei și responsabilității, iar în cazul neîndeplinirii sau încălcării datoriei apar mustrările de conștiință, regretul și un simțământ de rușine. Toate aceste atitudini și senzații pot fi considerate într-o formă suficient de generalizată încât să merite predicatul de „morale". Latura decisivă din punct de vedere argumentativ a acestei analize este că diversele atitudini, sentimente, reacții și exigențe sunt combinate atât conceptual („logic") cât și uman, așa încât ele rezistă sau cad împreună. Cel care nu are sau n-ar putea avea resentimente față de nimeni ar fi un sfânt sau un idiot din punct de vedere moral, după cum spune Strawson. Cel care n-ar simți sau n-ar putea simți față de ceilalți nici o indignare, nici o răspundere sau regret trebuie să fie un sceptic moral până în măduva oaselor.

Și pe acest plan lărgit apar temeiuri și ocazii pentru a suspenda analogiile empatice ale sentimentelor noastre reactive originare și de a adopta o atitudine obiectivă față de anumite persoane sau grupuri de persoane. În ceea ce privește chestiunea determinismului, și pe acest plan se arată că o eventuală convingere despre adevărul determinismului este pur și simplu irelevantă dacă trebuie să ne decidem pentru sau împotriva atitudinii obiective (sau a uneia din numeroasele sale trepte preliminare). Întrebarea dacă este justificat rațional ca, în primul caz, să simțim indignare sau regret, iar în al doilea caz, dimpotrivă, să nu simțim nici una nici cealaltă, din motive de obiectivitate a atitudinii noastre, se dovedește încă o dată principial greșită, deoarece această întrebare ignoră complet întrețeserea fundamentală – atât pe plan uman, cât și conceptual – a atitudinilor reactive originare și a termenilor analogi ce apar în locul lor. Cel care cere aici justificare rațională și care susține că purtarea noastră compătimitoare sau obiectivă este justificată rațional datorită caracterului său determinat (în orice sens al cuvântului „determinat") pierde din vedere faptul că aici nu este posibil absolut deloc un comportament complet „opus" față de al nostru. Totuși, nu poate fi vorba de justificare rațională decât acolo unde circumstanțele și conceptele permit existența unor alternative. Eu pot evalua rațional dacă într-un caz special trebuie să adopt o atitudine reactivă sau una obiectivă, însă decizia mea nu are nimic de-a face

cu adevărul determinismului. Dacă simt în genere reactiv şi sunt în stare de atitudini obiective nu este o chestiune de justificare raţională şi nu are nimic de-a face cu adevărul sau falsitatea vreunei teze deterministe: o alternativă umană la aceste senzaţii şi atitudini nu există.

Prin aceasta, imaginea optimistului schiţată iniţial se lărgeşte cu încă o dimensiune. Nu mai este vorba doar de utilitatea socială şi capacitatea operaţională a anumitor norme, ci un întreg vocabular moral, al datoriei şi responsabilităţii, culpei, regretului, păcatului etc., devine inteligibil atunci când luăm în considerare domeniul „sentimentelor morale" şi legăturile lor conceptuale. Faptul că optimistul îşi lărgeşte astfel perspectiva demonstrează încă o dată că asumpţia pesimistă a unui concept metafizic imposibil de obţinut al libertăţii („acte de voinţă necauzale" ş.a.m.d.) este superfluă, ba chiar anostă. În acest context, întreaga problemă a determinismului devine irelevantă, în timp ce o reconciliere între pesimişti şi optimişti devine posibilă de îndată ce ambele părţi recunosc că practicile noastre ce ţin de datorie şi responsabilitate nu sunt doar nişte auxiliare inserate instrumental în vederea coordonării comportamentului social, ci sunt expresia atitudinilor şi sentimentelor noastre reciproce.

Scrierile lui Strawson

Introduction to Logical Theory, London 1952.

Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics, London 1959 (germ.: Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 1972).

The Bounds of Sense, London 1966 (germ.: Die Grenzen des Sinns, Meisenheim 1981).

Logico-Linguistic Papers, London 1971 (în acest volum, „On Referring", germ.: „Bezeichnen", în P. F. Strawson, Logik und Linguistik, München 1974).

Freedom and Resentment and Other Essays, London 1974 (în acest volum „Freedom and Resentment", germ. „Freiheit und Übelnehmen", în U. Pothast (hg.) Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt 1978).

Subject and Predicate in Logic and Grammar, London 1974.

Scepticism and Naturalism, London 1985 (germ. Skeptizismus und Naturalismus, Frankfurt/M. 1987).

Analysis and Metaphysics, Oxford 1992.

O bibliografie care se întinde până în anul 1980 se găseşte în volumul omagial editat de Zak van Straaten, Philosophical Subjects. Essays presented to P. F. Strawson, Oxford 1980.

Note

1 Cf. Strawson, Introduction to Logical Theory, 6.III.7. Despre Grice, vezi lucrările din volumul editat de G. Meggle, Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Frankfurt 1979, ca şi articolul „Implizieren" în J. Schulte (hg.), Philosophie und Sprache, Stuttgart 1981, pp. 147-154.

2 Despre conceptul de „lacună în valoarea de adevăr", cf. W. V. Quine, „Mr. Strawson on Logical Theory" (1953), în volumul The Ways of Paradox, New York, 1966, pp. 135-155, ca şi capitolul V, paragrafele 37 şi urm. din cartea lui Quine – Word and Object (germ. Wort und Gegenstand, Stuttgart, 1980). Cf. în plus eseul lui Strawson „Identifying Reference and Truth-Values" (1964), în Logico-Linguistic Papers, pp. 75-95.

3 Vezi în special „The Asymmetry of Subjects and Predicates" (1970), în Logico-Linguistic Papers, pp. 96-115, si Subject and Predicate in Logic and Grammar. Despre acest subiect, P. T. Geach, „Strawson on Subject and Predicate", în Van Straaten (ed.), Philosophical Subjects, pp. 174-188, ca şi răspunsul lui Strawson în acelaşi volum, pp. 292-294.

4 Cf. Wolfgang Kühne, „P. F. Strawson. Deskriptive Metaphysik", în J. Speck (hg.) Grundprobleme der grossen Philosophen. Gegenwart III. Göttingen 1975, pp. 168-207.

5 Cf. Scepticism and Naturalism, Cap. 1, secţiunea 5. Vezi, în plus, mai ales partea a III-a (Philosophischer Skeptizismus. I. Skeptische Argumente, II. Transzendentale Argumente) din volumul editat de Peter Bieri, Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt 1987.

6 Cf. Gareth Evans, „Things without the Mind – A Commentary upon Chapter Two of Strawson's Individuals", în Van Straaten (ed.) Philosophical Subjects, pp. 76-116, ca şi răspunsul lui Strawson în acelaşi volum, pp. 273-282.

7 O explicaţie a distincţiei dintre identitate calitativă şi numerică ar fi aceasta: dacă ascult astăzi în sala de concerte Simfonia a VII-a de Beethoven, iar mâine o ascult din nou, atunci ascult de două ori aceeaşi bucată în sens calitativ; totuşi este vorba de două reprezentaţii numeric diferite. Dacă ies afară în foaier pentru a mă recrea în timpul primei mişcări la o reprezentaţie a Simfoniei a VII-a şi mă întorc dupa câteva minute în sala de concerte, atunci ascult aceeaşi bucată în sens numeric.

8 Cf. dezbaterea exhaustivă a acestui tratat în Ulrich Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, Frankfurt 1980, pp. 152-175.

Jørgen Husted

Michael Anthony Eardley Dummett
Realism și antirealism

Cei doi poli ai filosofiei

În filosofia modernă a limbajului există două puncte de vedere opuse ce reprezintă două perspective diferite asupra limbajului. Reprezentanții uneia dintre perspective, Frege și Wittgenstein I (din perioada *Tractatusului*), consideră limba drept un mijloc pentru reprezentarea sau, mai mult, redarea realității; limba are într-adevăr și alte funcții, dar aceasta este considerată de ei condiția fundamentală pentru toate celelalte funcții. Cea mai importantă sarcină a filosofiei limbajului constă în a explica felul în care acționează limba ca mijloc de reprezentare a realității. Cealaltă concepție asupra limbajului poate fi întâlnită la Wittgenstein II (din perioada târzie), la filosofii limbajului cotidian și la teoreticienii actelor de vorbire, de exemplu la Austin, Strawson și Searle. Ea susține că regulile constitutive ale limbajului nu trebuie sa facă posibilă în mod primar o reprezentare a realității, ci acțiuni de diverse tipuri: așa cum regulile jocului de șah fac posibilă o anumită practică a jocului, și regulile limbii fac posibile numeroase forme de conviețuire socială; limba nu trebuie opusă realității, ci trebuie văzută ca o parte a ei, ca mediu al sferei sociale. De aceea, sarcina filosofiei limbajului e de a reprezenta limba printr-o descriere a multiplelor sale funcții particulare, dintre care nici una nu e mai importantă decât cealaltă.

Ambele poziții își au propriul principiu. Primul sună astfel: „Semnificația unei propoziții este condiția sa de adevăr”. Principiul celeilalte poziții sună în felul următor: „Sensul unei expresii este folosirea ei”. În mod obișnuit aceste două principii nu pot fi unificate și concepute ca fundament al celor două concepții ale filosofiei limbajului total diferite una de cealaltă.

Cercetările de filosofia limbajului ale lui Michael Dummett (n. 1925) se disting prin faptul că sunt construite pe cele două principii amintite. În concepţia lui Dummett, e vorba de două concepţii de bază care trebuie sa joace un rol în orice încercare de a dobândi o cunoaştere profundă şi sistematică a modului de acţiune al limbii. Sarcina constă în a cerceta cele două poziţii în ansamblul lor şi nu în a alege între ele.

Un alt semn distinctiv al poziţiei lui Dummett este reliefarea filosofiei limbajului ca disciplină filosofică fundamentală. Filosofia limbajului nu trebuie să aibă acelaşi statut ca celelalte discipline particulare ale filosofiei, cum sunt de exemplu filosofia moralei, filosofia socialului, filosofia conştiinţei, filosofia ştiinţei ş.a.m.d.: statutul ei filosofic se bazează mai puţin pe aceea că obiectul ei este cercetarea filosofică a limbii, ce contează este faptul că ea creează cadrul pentru explicarea acelor probleme care în mod tradiţional definesc filosofia ca filosofie.

Lucrările cuprinzătoare ale lui Dummett se ocupă în general cu cercetarea unei anumite structuri antitetice în argumentare ale cărei două poziţii sunt desemnate de Dummett ca realismul teoriei semnificaţiei şi antirealismul teoriei semnificaţiei. În opera sa el se ocupă atât cu interpretarea celor două principii mai sus-numite cât şi cu întemeierea cerinţei sale semnificative în legătură cu funcţia filosofiei limbajului.

Dummett crede că a găsit o structură comună în şirul de dezbateri metafizice aşa cum sunt întâlnite în numeroase domenii filosofice (de exemplu, teoria cunoaşterii, filosofia minţii, teoria ştiinţei, filosofia matematicii)[1]. Aceste dezbateri sunt numite dezbateri asupra realismului fiindcă au loc între poziţiile realiste şi cele care, într-o formă sau alta, contestă realismul. Aceste poziţii, etichetate de Dummett ca antirealiste, sunt numite adesea idealiste sau verificaţioniste şi poartă, în funcţie de disciplina filosofică, diferite nume: fenomenalism (teoria cunoaşterii), behaviorism (filosofia mentalului), instrumentalism sau pozitivism (teoria ştiinţei) şi intuiţionism (filosofia matematicii). Temele în jurul cărora se desfăşoară dezbaterea circumscriu în primul rând problema existenţei anumitor entităţi. Astfel, fenomenaliştii contestă existenţa obiectelor fizice, externe, ca notă specifică a realităţii.

Behavioriştii, dimpotrivă, contestă existenţa fenomenelor mentale cum ar fi trăirile vizuale, percepţiile durerii, reprezentările unor mărimi subiective, interne şi fundamental private. Pe de altă parte, în teoria ştiinţei, instrumentaliştii şi pozitiviştii nu acceptă existenţa mărimilor teoretice, neperceptibile sensibil. Şi, în fine, intuiţioniştii din matematică neagă existenţa obiectivă a mărimilor matematice abstracte.

Problema privind existența anumitor tipuri de entități e formulată uneori și ca problemă privind felul în care trebuie înțeles că anumite expresii au un raport cu astfel de entități. Realiștii afirmă, iar antirealiștii, dimpotrivă, contestă că expresiile lingvistice pentru entități controversate – expresii pentru obiecte exterioare, independente de noi, percepții interne, mărimi teoretice și abstracte – au un raport cu un anume tip de realitate.

Problema care în cele din urmă stă la baza diferitelor concepții și care unește astfel pozițiile e după părerea lui Dummett aceea privind conceptele de adevăr și fals și, în cele din urmă, aceea a *sensului*. Dummett atrage atenția asupra faptului că dezacordul trimite la două presupoziții diferite referitoare la conceptele de adevăr și fals, unde e vorba de interpretări diferite ale aceluiași principiu de necontestat. El sună astfel: O propoziție este atunci și numai atunci adevărată (falsă) când există ceva în virtutea căreia ea este adevărată (falsă).

Dezacordul vizează determinarea generală a ceea ce constituie adevărul și falsul. Antirealiștii insistă pe faptul că această determinare trebuie să fie descrisă cu referire la capacitatea noastră de cunoaștere: o propoziție este adevărată (falsă) atunci și numai atunci când există o situație principial cognoscibilă pe baza căreia putem afirma (respinge, contesta) propoziția. Aceasta înseamnă: pentru ca ceva să fie un fapt, este necesar și suficient ca noi să-i putem constata în principiu caracterul de „ceva dat" cu ajutorul mijloacelor care ne stau la dispoziție.

Pentru realiști, dimpotrivă, cunoașterea a ceea ce face propozițiile adevărate sau false este absolut irelevantă. Propozițiile noastre sunt adevărate sau false pe baza unei realități obiective, independente de noi, care își are propriile caracteristici, fie că noi le cunoaștem sau nu. Propoziția „La a treia sa zi de naștere Cezar s-a trezit din somn stând pe burtă" are, așa s-ar susține, o valoare de adevăr determinată – ea este adevărată sau este falsă; însă, într-adevăr, ne este complet imposibil să-i putem stabili în vreun fel oarecare adevărul sau falsitatea. Valoarea de adevăr determinată a propoziției și posibilitățile noastre de a stabili această valoare de adevăr par a fi independente una de cealaltă.

Această lipsă de unitate în privința structurii conceptelor de adevăr și fals se reflectă explicit în dezbaterile asupra realismului. Refuzul antirealiștilor de a recunoaște existența entităților controversate, se bazează tocmai pe faptul că o asemenea acceptare ar modifica interpretarea antirealistă. Realiștii nu împărtășesc aceste rezerve, fiindcă valorile de adevăr și fals ce nu pot fi stabilite nu reprezintă din perspectiva lor metafizică nici o problemă. Pentru

ei, incapacitatea de a stabili valoarea de adevăr are consecințe doar pe planul teoriei cunoașterii: ea marchează o limitare a posibilităților noastre de a dobândi cunoaștere despre realitate, nu însă o limitare a realității înseși.

Un dezacord atât de profund e, firește, dificil de discutat și încă mai dificil de aplanat. Te poți împotmoli ușor și mulți filosofi au fost de părere că ar trebuie să se decidă aici pentru o poziție – să se aleagă un punct de pornire filosofic care să poată fi dezvoltat în consecințele sale, dar totuși să nu poată fi fundamentat pe alte reflecții, mai profunde.

În acest loc își fixează Dummett considerațiile sale asupra filosofiei limbajului. Punctul său cel mai important constă în propunerea de a înțelege problema referitoare la ce concepte de adevăr și fals ca pe o problemă privind felul în care sunt fixate conținuturile propozițiilor noastre. Presupozițiile fundamentale privind adevărul și falsul care definesc dezacordul metafizic trebuie, cu alte cuvinte, să fie articulate și dezbătute într-un context al filosofiei limbajului. La o considerare mai atentă e vorba într-adevăr de presupozițiile fundamentale (ce stabilesc felul în care dăm conținut propozițiilor noastre), pe baza cărora stabilim criteriul realității și determinăm adevărul și falsul. O determinare a conceptelor de adevăr și fals care sunt aplicate la propozițiile noastre e în același timp și o determinare a tipului de semnificație pe care o au propozițiile noastre. Cu alte cuvinte, dezbaterile metafizice asupra realismului se ocupă de fapt cu conceptul de semnificație.

Semnificație și adevăr

Dummett definește realismul teoriei semnificației pe baza a trei teze despre conceptul de semnificație, pe care le derivă din filosofia fregeeană a limbajului. Simplificând, le vom desemna ca teza obiectivității, teza condițiilor de adevăr și teza realismului[2].

Frege stabilește că semnificația propozițiilor trebuie să fie o mărime obiectivă și public accesibilă dacă e să folosim propozițiile ca instrumente pentru comunicare. Cu alte cuvinte, fiecărei propoziții trebuie să-i fie dat un fapt public accesibil pentru ca o propoziție ca „Hamburg este un port" să dobândească semnificația pe care o are o dată pentru totdeauna. Dacă un vorbitor pronunță într-o situație dată o propoziție, atunci ceea ce vorbitorul spune – spre deosebire de ceea ce poate vrea să spună vorbitorul prin cele spuse – trebuie să poată fi determinat pe baza cuvintelor rostite: cuvintele trebuie să fixeze un conținut – gândul exprimat –, iar aceasta independent

de identitatea vorbitorului, motivele sale, situaţia exprimării ş.a.m.d. Dacă aceste condiţii nu ar fi îndeplinite, nu ar fi posibilă comunicarea în forma în care ea are loc zilnic între oameni. Prin aportul lor şi prin înţelegerea exprimărilor, părţile care comunică trebuie să urmeze reguli generale şi comune, de care toate părţile trebuie să fie conştiente. Ei trebuie să stăpânească moduri efective de a proceda pentru a putea decide dacă se comunică sau nu cu adevărat ceva. Acesta e demersul ce stă în spatele *tezei obiectivităţii* care susţine pe scurt că semnificaţia este ceva obiectiv.

Pe acest fundal, Frege întreabă cu ce concepte pot fi prinse faptele semantice esenţiale în alcătuirea propoziţiilor şi a expresiilor limbii în general. O specificare a tuturor acestor fapte în relaţie cu expresiile unei limbi date poate fi desemnată ca *teorie a semnificaţiei* limbii vizate. Chestiunea despre care e vorba aici este aşadar aceea a identificării conceptelor fundamentale ale acestei teorii a semnificaţiei. Reflecţiile lui Frege l-au condus la conceptele de adevăr şi fals. Adevărul (falsul) este o proprietate obiectivă a ceea ce spune un vorbitor; ea este complet independentă de identitatea, cunoştinţele, formaţia sau motivele vorbitorului. Dacă o exprimare a fost făcută o dată, nu există posibilitatea de retractare – cele spuse rămân spuse. Dacă e adevărat sau fals depinde doar de semnificaţia cuvintelor şi de structura realităţii şi e absolut independent de ceea ce vorbitorul a intenţionat să spună, independent şi de părerile sale despre structura realităţii. Însă pentru ca o propoziţie să fie adevărată (falsă) în mod obiectiv, trebuie ca propoziţia să fie, în mod obiectiv, adevărată în anumite condiţii şi falsă în altele. În aceasta Frege a văzut cheia pentru a ordona faptele-propoziţii obiective care fixează semnificaţia propoziţiilor – deci acele fapte-propoziţii pe care le cunosc dacă pot înţelege sau aplica o propoziţie. A înţelege o propoziţie înseamnă a cunoaşte condiţia sa de adevăr, deci a şti că propoziţia e adevărată când ceva se petrece şi că este falsă în cazul contrar. A înţelege propoziţia „Plouă." înseamnă a şti ceea ce trebuie să fie dat pentru a ploua – ca să se poată spune că plouă, trebuie să plouă şi pentru a se spune că nu plouă, trebuie să nu plouă. Această reflecţie stă în spatele *tezei condiţiilor de adevăr,* conform căreia condiţiile de adevăr ale unei propoziţii îi determină acesteia sensul[3].

Mai rămâne de explicat *teza realismului* care poate fi exprimată exact la fel cu ajutorul celor două concepte, „adevăr" şi „fals", care conform tezei de dinainte sunt conceptele fundamentale în explicarea semnificaţiei lingvistice. Teza realismului susţine că fiecare propoziţie are o valoare de adevăr determinată şi că această proprietate este complet independentă de

problema dacă noi ştim sau dacă avem în genere posibilitatea de a şti că propoziţia are această proprietate.

Proprietatea unei propoziţii de a fi adevărată (falsă), adică de a avea o anumită valoare de adevăr, e comparată de Frege cu proprietatea unei mese de a avea o anumită lungime. În măsurarea lungimii mesei efectuăm un anumit procedeu. Realizăm un test pentru a determina lungimea, iar acest procedeu ne duce la constatarea că masa are această proprietate, dar şi că o are, după Frege, înaintea şi independent de realizarea acestui procedeu şi de capacitatea noastră de a-l realiza. Conform tezei realismului, adevărul (falsul) unei propoziţii trebuie conceput în felul următor: când constatăm adevărul (falsul) unei propoziţii, aceasta e echivalent cu constatarea unei proprietăţi pe care propoziţia o are înainte şi independent atât de constatarea noastră, cât şi de capacitatea noastră de a o constata. Propoziţia este adevărată sau ea este falsă, iar faptul că e într-un fel sau altul e ceva ce noi eventual putem constata, dar nu putem obţine sau fixa. Că propoziţia are conţinutul pe care îl are din totdeauna, ţine fireşte de noi şi de constatările noastre; însă faptul că propoziţia este adevărată sau falsă pe baza unui conţinutului ei, e exclusiv o problemă a relaţiei dintre ea şi realitate: pe baza conţinutului ei, propoziţia emite cerinţe faţă de structura realităţii şi este adevărată sau falsă dacă realitatea satisface sau nu aceste cerinţe. O propoziţie ca „Turnul primăriei din Hamburg este patrulater" se referă la un obiect identificabil şi îi circumscrie o proprietate bine definită pe care acesta o are sau nu. O propoziţie ca „La a treia sa zi de naştere, Cezar s-a trezit pe burtă" este o cerinţă faţă de realitate nu mai puţin determinată; şi această propoziţie are o anumită valoare de adevăr deşi noi la momentul actual, spre deosebire de mama lui Cezar, suntem lipsiţi de orice posibilitate de a stabili aceasta. Incapacitatea noastră cognitivă nu are nici un efect asupra valorii de adevăr a propoziţiei. Această incapacitate nu influenţează nici înţelegerea propoziţiei: deşi nu ne putem decide pentru o valoare de adevăr, ştim ceea ce ar trebui să fie dat pentru ca ea să fie adevărată şi cunoştinţele noastre ne spun şi că propoziţia trebuie să fie adevărată sau falsă.

Cam acestea ar fi de spus în legătură cu teza realismului. La întrebarea privind calitatea a ceea ce face adevărate sau false propoziţiile noastre, realiştii răspund: faptele din realitate, adică faptele a căror apariţie sau lipsă este obiectivă, în sensul în care sunt şi pot fi cunoscute, sunt irelevante. În contextul teoriei semnificaţiei apare teza după care propoziţiile noastre înzestrate cu semnificaţie trebuie să fie sau adevărate sau false.

Fireşte că teza realismului este exact punctul pe care antirealiştii teoriei semnificaţiei îl resping. Din presupoziţia că fiecare propoziţie ar fi adevărată sau falsă rezultă că o propoziţie poate fi adevărată deşi nu avem nici un mijloc să-i cunoaştem adevărul. Acest fapt e contestat de antirealişti: pentru ei valoarea de adevăr a unei propoziţii poate poate fi determinată doar prin îndeplinirea criteriilor noastre de adevăr. Ei resping concepţia după care, prin conţinutul lor, propoziţiile noastre pot fi raportate la fapte incognoscibile. În locul aceste teze, ei afirmă că ceea ce vizăm prin propoziţiile noastre poate fi determinat doar de faptele a căror apariţie sau lipsă pot fi în principiu oricând cunoscute.

În ce constă însă greşeala care apare în concepţia realiştilor, care susţin că o propoziţie poate fi adevărată (falsă), chiar dacă nu avem nici o posibilitate de a-i cunoaşte adevărul (falsitatea)? Aşa cum este schiţată aici obiecţia antirealistă, ea lasă impresia unei simple reluări a punctului de vedere antirealist din dezbaterile metafizice, a unei prejudecăţi metafizice legate de faptele incogoscibile.

Dummett formulează un argument al filosofiei limbajului care subminează critica teoriei semnificaţiei în varianta antirealistă. Argumentul are forma unei concluzii metafizice care rezultă din premisele filosofiei limbajului. În acest scop, Dummett aprofundează ideea lui Wittgenstein legată de relaţia dintre semnificaţie şi folosire.

Moştenirea lăsată de Wittgenstein

Dummett arată mai întâi că cele două aspecte ale enunţurilor limbii, semnificaţia şi folosirea, pot fi legate de un al treilea concept, acela al faptului de a înţelege sau al înţelegerii (*understanding*)[4].

Prin explicarea semnificaţiei unei expresii sunt specificate mai multe fapte care îi aparţin şi care trebuie să fie cunoscute de oricine înţelege expresia. Explicaţia semnificaţiei specifică conţinutul de cunoaştere al vorbitorului, care nu constă în nimic altceva decât în înţelegerea pe care vorbitorul o are referitor la expresie. La explicarea folosirii expresiei în practica limbii, dimpotrivă, e specificată capacitatea practică a vorbitorului de a putea folosi expresia: specificarea felului de utilizare a unei expresii de către un vorbitor dă seama de înţelegerea acestuia a expresiei. Explicarea semnificaţiei precum şi explicarea folosirii expresiilor limbii se raportează la capacitatea practică a vorbitorului, respectiv la stăpânirea unei folosiri

nelimitate a expresiei. Explicarea semnificației se împlinește în prezentarea aspectului teoretic al expresiei lingvistice, explicarea folosirii, în prezentarea aspectului practic. Aici se poate trasa o paralelă în prezentarea altor capacități practice, cărora le poate fi atribuită într-un mod asemănător atât un aspect teoretic, cât și unul practic. Dacă o persoană a învățat diviziunea, deci împărțirea numerelor, această capacitate dobândită poate fi descrisă sub două aspecte: pe de o parte, cu referire la stăpânirea teoretică a procedeului de calcul (capacitatea dobândită constă într-o cunoaștere teoretică a semnificației legilor și regulilor specifice), iar pe de altă parte în calitate de cunoaștere practică a aplicării acestor legi; ambele trebuie să fie luate în considerare în prezentarea actului înțelegerii.

Dummet se întreabă dacă atunci când trebuie să descriem capacitatea de a vorbi, există cerințe deosebite pentru cele două tipuri de prezentare, ale conținutului, respectiv ale aplicării limbii. Dummett răspunde pozitiv la această întrebare; căci cunoașterea pe care o are vorbitorul și care constituie înțelegerea unei expresii de trebuie să se poată manifesta pe deplin în practica limbii. Altfel spus: prezentarea a ceea ce vorbitorul știe trebuie să se poată reflecta în prezentarea a ceea ce poate vorbitorul. Această concluzie se bazează în special pe două argumente dintre care unul are legătură directă cu teza obiectivității.

Ca să poată fi mediate gânduri despre limbă, expresiile limbii, deci propozițiile, trebuie să aibă conținuturi obiective și care să poată fi cunoscute în general. Aceasta presupune că poate decide efectiv dacă doi vorbitori concep în același fel o expresie dată și dacă un vorbitor poate face clar cunoscut felul în care a conceput o expresie dată. Din partea sa, aceasta presupune că semnificația unei expresii e determinată univoc în aplicarea sa prin anumite caracteristici, astfel încât din aplicarea se poate deduce semnificația sa. O componentă a semnificației care nu e evidentă în acest fel în aplicare nu ar putea fi comunicată. Deci cunoștințele vorbitorului, care constituie faptul de a înțelege o expresie, trebuie să se poată manifesta în întregime în practica sa lingvistică, în capacitatea sa de a utiliza o expresie sau de a reacționa la propozițiile celorlalți în care apare expresia[5].

Și al doilea argument al lui Dummett se referă la faptul de a înțelege. Dacă un vorbitor spune că el înțelege o expresie atunci lui i se atribuie o cunoștință: el știe ceva despre expresie și prin această cunoaștere își explică capacitatea sa de a aplica expresia. Ce formă are însă această cunoaștere? În anumite cazuri este vorba de cunoștințele vorbitorului ce se exprimă în capacitatea sa de a exprima cu ajutorul altor cuvinte ceea ce știe despre

expresia respectivă, pe baza înțelegerii pe care o are în privința ei. Astfel un vorbitor poate demonstra înțelegerea cuvântului „buruiană" prin aceea că folosește sinonimul „plantă sălbatică crescută pe ogor" și utilizează o propoziție ca „În acest an existe numeroase cazuri de plante sălbatice care au crescut pe ogor" în formularea condiției ca propoziția „În acest an există multe buruieni" să fie adevărată. Aici se presupune firește că vorbitorul înțelege expresiile pe care le aplică în formularea cunoștinței respective. Pe de altă parte, fără îndoială, nu e general valabil că faptul înțelegerii expresiilor are forma explicită a unei cunoștințe și constă în capacitatea de a explica unele expresii cu ajutorul altor expresii. Căci aceasta ar duce la un cerc vicios. În multe cazuri, și mai ales în acelea în care e vorba de înțelegerea expresiilor fundamentale, trebuie să se vorbească de o cunoaștere implicită, deci de cunoaștere pe care vorbitorul o are, fără să și-o poată explica sieși. De aceea, înțelegerea constă de regulă într-o cunoaștere implicită care poate fi explicită doar în cazuri speciale[6].

Împrejurarea că știința unui vorbitor, care îi permite să înțeleagă competent expresiile limbii, ia adesea forma unei cunoașteri implicite nu este unică. Astfel, mulți oameni stăpânesc o tehnică complicată, ceea ce ne îndreptățește să le atribuim acestora o cunoaștere a principiilor acestei tehnici, chiar dacă ele însele nu sunt în stare să formuleze principiile de funcționare și să le explice celorlalți. În consecință, Dummett accentuează că nu are nici un sens să atribuim unei persoane o cunoaștere implicită dacă nu este posibil să se specifice cum se manifestă această cunoaștere – de unde reiese că persoana are această cunoaștere. Pentru ca atribuirea unei cunoașteri implicite să aibă sens, trebuie făcută o diferență observabilă între comportamentul (abilitățile practice) celui căruia îi este atribuită această cunoaștere și comportamentul cuiva căruia aceasta îi este contestată.

În acest mod Dummett ajunge la același rezultat ca în argumentul precedent: cunoștințele unui vorbitor, care constituie înțelegerea unei expresii a limbii, trebuie să se poată manifesta în practica limbii vorbitorului. Altfel spus: în concepția lui Dummett, eficacitatea unei teorii a semnificației constă în a configura explicația înțelegerii pe care un vorbitor competent o are în privința expresiilor limbii utilizate de el, astfel încât această explicație să se prezinte exact ca o prezentare a ceea ce poate vorbitorul – ca o descriere a abilității vorbitorului de a folosi expresiile înțelese.

Provocarea antirealistă

Reformularea principiului lui Wittgenstein ca o consecință a tezei obiectivității îi oferă lui Dummett fundamentul pentru critica realismului din teoria semantică. Conform aceasteia, înțelegerea unei propoziții constă în cunoașterea condițiilor sale de adevăr. Pentru numeroase propoziții, această presupoziție ar avea ca urmare faptul că tipul de cunoaștere implicită, pe care această teorie o atribuie vorbitorului, în calitate de conținut al înțelegerii propoziției, nu s-ar putea manifesta într-un mod relevant în practica limbii, deci nu ar juca nici un rol acolo unde vorbitorul nu poate decide dacă sunt satisfăcute sau nu condițiile de adevăr ale propoziției exprimate de către el. Survenirea înțelegerii propoziției în practică este totuși, după analiza lui Dummett, argumentul esențial pentru ideea că se poate vorbi de înțelegerea unei propoziție, ca și pentru tezei obiectivității realismului din teoria semantică. Aceasta nu înseamnă însă nimic altceva decât că teza obiectivității stă în opoziție cu teza asupra realismului[7].

Dummett distinge două tipuri de propoziții, mai întâi așa-numitele propoziții efectiv decidabile. Pentru ca o propoziție să fie efectiv decidabilă, trebuie să avem garanția că putem stabili într-un interval finit de timp – cel puțin în principiu – valoarea de adevăr a propoziției. Dacă înțelegem propozițiile de acest tip, stăpânim procedeul care, pus în aplicare, ne transpune într-un anumit interval de timp în situația de a cunoaște adevărul sau falsitatea propoziției. Exemple pentru astfel de propoziții sunt „Câinele vecinului are o greutate de 7 kilograme", „Pe insula Fehmarn sunt 17000 de brazi", „Tensiunea pacientului este neobișnuit de mare" sau „Peter este cetățean german". Știm ce trebuie să facem pentru a afla valorile de adevăr ale unor astfel de propoziții și știm că în principiu putem face aceasta pentru a obține un anumit rezultat. Pentru aceste propoziții e valabilă teza după care condițiile lor de adevăr nu pot să fie nu satisfăcute sau nesatisfăcute fără ca noi să nu fim în stare să cunoaștem aceasta.

Reversul îl constituie numeroasele propoziții pentru care nu dispunem de un procedeu pentru a decide valoarea lor de adevăr. Firește că putem încerca, cu întreaga putere, să decidem valoarea de adevăr; dar nu avem nici o garanție că aceasta ar fi suficient. În cazul multor propoziții știm de la bun început că nu le putem stabili niciodată definitiv valoarea de adevăr: putem doar să avem motive mai mult sau mai puțin bune pentru a considera o asemenea propoziție adevărată sau falsă. Propoziții care conțin o generalizare despre domenii de obiecte nelimitate în timp și spațiu, de exemplu „Toți

corbii sunt negrii", nu permit o stabilire definitivă a eventualei valori de adevăr a propoziției – nu avem nici o posibilitate să o verificăm. Am putea reuși cel mult să o falsificăm. Pentru unele propoziții de acest fel nu este posibilă nici verificarea, nici falsificarea – așa se întâmplă de exemplu cu propozițiile „Orice întâmplare are o cauză" sau „Orice om are o dublură". Dintre tipurile de propoziții din această categorie pot fi numite: propozițiile despre evenimentele din preistorie, propozițiile în care sunt descrise fenomenele de conștiință ale altor persoane, de exemplu „Peter are dureri de dinți" și propoziții condiționale ca „Dacă Hitler ar fi invadat în 1940 Anglia, atunci Germania ar fi câștigat războiul". Generalizând, aceste propoziții pot fi desemnate ca propoziții indecidabile. Ceea ce ele au în comun e că pentru ele nu există metode efective de decizie. Pentru unele dintre ele nu este posibilă din principiu nici o decizie, cât privește altele, se poate cel puțin presupune, cu ajutorul imaginației, valoarea de adevăr.

Lipsa metodei de decizie caracteristică propozițiilor indecidabile nu înseamnă că nu avem criterii pentru judecarea adevărului sau falsității lor. În cazul propoziției „Peter are dureri de dinți", aceste criterii specifică condițiile a căror satisfacere ne oferă un temei pentru afirmarea propoziției: Peter are un comportament credibil, se plânge de dureri de dinți, are poate un dinte cariat. Este obiectiv decidabil dacă aceste criterii sunt satisfăcute sau nu într-o situație dată. Chiar și atunci când cunoaștem aceste criterii – adică avem informațiile care ne permit să afirmăm propoziția pe baza criteriilor satisfăcute – se poate ca o completare ulterioară a cunoștințelor noastre să ne oblige să ne retragem afirmația și chiar să negăm propoziția. Dacă Peter este un bun imitator, el încercă să satisfacă anumite criterii. Dar în cazuri de acest tip, știm că în fond criteriile nu sunt concludente. Din contră criteriile unei propoziții efectiv decidabile ca, de exemplu „Câinele vecinului cântărește 7 kilograme", pot fi concludente. Dacă am generat o situație în care s-a demonstrat satisfacerea criteriilor – câinele stă pe un cântar care indică 7 kilograme –, informațiile noi pot duce la o nouă verificare atunci când s-a dovedit că, de exemplu, cântarul nu măsoară exact greutatea. Această distincție între propozițiile efectiv decidabile și cele indecidabile aduce cu sine dificultăți pentru realismul teoriei semnificației. Referitor la propozițiile efectiv decidabile s-ar putea spune, prin indicarea metodelor de decizie, că nu sunt satisfăcute sau, mai mult, nu pot fi nesatisfăcute condițiile de adevăr pentru astfel de propoziții fără să fim în stare să cunoaștem acest lucru. Se pune acum întrebarea dacă pentru propozițiile indecidabile e valabil că pot fi sau nu satisfăcute con-

dițiile de adevăr fără să avem posibilitatea să cunoaștem acest lucru. Pentru realiștii care afirmă că fiecare propoziție este fie adevărată, fie falsă, răspunsul e simplu de conceput: lipsa unei metode de decizie arată că pot fi satisfăcute condițiile de adevăr chiar dacă nu putem stabili aceasta. Cum știm însă în genere că fiecare propoziție este fie adevărată, fie falsă?

Realistul răspunde la această întrebare făcând trimitere la conținutul propozițiilor, care, pe baza modelului realismului teoriei semantice, se constituie în înțelegere; iar faptul de a înțelege o propoziție înseamnă pentru realiști a cunoaște condițiile de adevăr, a ști în ce condiții propoziția este adevărată și în ce condiții este falsă. Dacă aceste condiții sunt satisfăcute sau nu, acest lucru este un dat obiectiv – realitatea are o structură determinată, indiferent dacă știm aceasta sau dacă avem doar posibilitatea de a ști. Pentru realiști, distincția dintre propoziții decidabile și propoziții indecidabile nu este de o importanță fundamentală în explicarea conceptului de înțelegere. Faptul de a înțelege propoziții decidabile cuprinde, pe lângă nucleu (cunoașterea condițiilor de adevăr), și stăpânirea metodei de decizie. Înțelegerea unei propoziții indecidabile cuprinde doar cunoașterea condițiilor de adevăr. Mai multe nu se poate spune despre această distincție.

Totuși Dummett urmărește distincția în continuare. Ceea ce în cazul propozițiilor efectiv decidabile îndreptățește să se presupună că fiecare propoziție de acest fel este fie adevărată, fie falsă – are o condiție de adevăr satisfăcută sau nesatisfăcută – este după părerea sa tocmai metoda ei de decizie. Dimpotrivă, în cazul propozițiilor indecidabile, această presupunere nu e îndreptățită, fiindcă nu există în orice caz nici metode de decizie, nici ceva diferit, dar cu o funcție asemănătoare.

Așa cum a demonstrat Dummett – și acesta este totodată și punctul forte al antirealiștilor – cunoștințele unui vorbitor, care constituie înțelegerea unei propoziții, trebuie să poată fi cunoscute în întregime în practica folosirii expresiilor limbii. De aceea Dummett îi întreabă pe realiști care sunt capacitățile practice ce îi îndreptățesc să atribuie unui vorbitor o cunoaștere implicită a condițiilor de adevăr ce sunt fie satisfăcute, fie nesatisfăcute.

În cazul unei propoziții efectiv decidabile cum ar fi „Câinele vecinului cântărește 7 kilograme", vorbitorul are o cunoaștere practică a situației care face ca propoziția să fie adevărată sau falsă. Dacă e confruntat cu situația corespunzătoare, o poate cunoaște ca atare prin afirmarea sau contestarea propoziției. Aici este clar că nu întotdeauna avem în față o situație de acest tip. De aceea, cunoașterea practică nu e suficientă pentru a atribui vorbitorului o cunoaștere teoretică a condiției de adevăr care în orice moment e satisfăcută

sau nu. Însă vorbitorul are, în raport cu propoziția, încă o capacitate practică, respectiv stăpânirea practică a metodei de decizie.

Aceste două capacități practice justifică împreună atribuirea cunoașterii teoretice a condiției de adevăr – în sensul unei condiții, care, în orice moment, e satisfăcută sau nu. Căci din cauză că prin ea se garantează că vorbitorul poate întotdeauna ajunge la o anumită decizie, e potrivit să se spună că vorbitorul cunoaște astfel o condiție a cărei satisfacere, respectiv nesatisfacere, este întotdeauna un lucru decidabil.

Înțelegerea vorbitorului se vede în felul în care aplică metoda deciziei precum și în reacțiile sale verbale la eveniment.

În cazul propozițiilor indecidabile, lucrurile stau altfel. Și aici există capacități practice, însă nu de tipul potrivit. Ele vizează situații în care criteriile noastre, pe baza cărora afirmăm sau contestăm adevărul propozițiilor respective, nu sunt satisfăcute. Căci chiar dacă în cazul unei propoziții indecidabile date, avem în anumite cazuri posibilitatea de a cunoaște dacă e sau nu satisfăcută capacitatea unui vorbitor de a cunoaște aceste situații, aceasta nu poate fi totuși un temei pentru a-i atribui o cunoaștere generală despre o condiție de adevăr satisfăcută sau nesatisfăcută. Căci, fiindcă e vorba de propoziții indecidabile, condiția de adevăr poate fi în anumite cazuri și satisfăcută și nesatisfăcută, fără ca aceasta să se poată cunoaște: iar o cunoaștere generală a ceea ce înseamnă că o condiție este sau nu este satisfăcută nu nu poate fi dedusă din capacitatea de a cunoaște în cazuri corespunzătoare satisfacerea, respectiv nesatisfacerea ei. Chiar dacă un vorbitor poate să își dea seama când este satisfăcută (nesatisfăcută) condiția, aceasta nu înseamnă că și știe cum să se comporte când condiția e satisfăcută (nesatisfăcută) fără ca el să-și dea seama.

Presupunerea realistă că fiecare propoziție este adevărată sau falsă înseamnă, în cazul propozițiilor indecidabile, că pot fi satisfăcute (nesatisfăcute) condițiile de adevăr ale unei astfel de propoziții într-un mod ce nu poate fi cunoscut. Înțelegerea unei astfel de propoziții care se explicitează în interpretarea cunoașterii implicite a unei condiții de adevăr satisfăcute sau nesatisfăcute nu se poate, de aceea, manifesta în practica limbii. Dacă e vorba, în cazul condiției de adevăr a unei propoziții, despre care nu ne putem da seama daca este sau nu satisfăcută (nesatisfăcută) atunci când este satisfăcută (nesatisfăcută), atunci o atribuire a cunoașterii implicite a ceea ce susține condiția nu este de susținut fiindcă nu e prezentă nici o capacitate practică de a face manifestă această cunoștință.

Realistul nu poate susține pur și simplu că propozițiile sunt fie adevărate, fie false. Căci conceptele de adevăr și falsitate sunt aplicate în propozițiile noastre și noi afirmăm prin ele ceva despre semnificația pe care o au propozițiile noastre. O exprimare a semnificației propozițiilor noastre e echivalentă însă, așa cum am văzut, cu o exprimare despre înțelegerea propozițiilor noastre. Iar aici există limite: putem să înțelegem ceva doar atunci când putem să arătăm cum e exprimat acele ceva. Deci, când realistul vrea să afirme că propozițiile sunt adevărate sau false, atunci el trebuie să arate clar cum e explicitată aceasta în înțelegerea noastră care e manifestă în folosirea propozițiilor. Fapt greu de dovedit pentru un realist, de unde putem conchide că el nu poate prezenta o dovadă adecvată în acest sens.

Din acest motiv, după Dummett, antirealistul conchide pe bună dreptate că teza realismului reprezintă o încălcare a tezei obiectivității. Pentru a putea respecta teza obiectivității, el trebuie să accepte că semnificația propozițiilor poate fi constatată doar în situații în care suntem întotdeauna în stare în principiu să recunoaștem apariție sau lipsa semnificației. Conceptele de adevăr sau falsitate, care sunt necesare în determinarea condițiilor de adevăr ale propozițiilor noastre, presupun că adevărul (falsitatea) unei propoziții este strâns legat de posibilitatea cunoașterii din principiu a adevărului (falsității) sale. Această concluzie din filosofia limbajului are consecințe metafizice: ea înseamnă că noi nu putem să pornim de la concepția că limba noastră are posibilitatea de a vorbi despre o realitate stabilită, obiectivă, referitor la care ceea ce spunem ar fi adevărat sau fals indiferent dacă dispunem de un mijloc de a cunoaște adevărul sau falsitatea.

Discuția asupra realismului din cadrul filosofiei limbajului

Realistul ne datorează o explicație pentru felul în care se poate arăta, în contextul practic al unui vorbitor, că folosirea propozițiilor e condusă de un concept incognoscibil al condițiilor de adevăr. Căci dacă eu accept perspectiva că aplicarea și semnificația expresiilor limbii țin una de cealaltă, accept și că înțelegerea, în mediul limbii, a unei persoane nu poate cuprinde nici o componentă care nu ar fi exprimată în folosirea pe care această persoană o face în cazurile corespunzătoare în ceea ce privește propozițiile limbii. Un fragment de înțelegere care nu poate fi folosit în mod rațional nu este obiectiv și nici comunicabil. De aceea nu este cu adevărat o componentă a înțelegerii.

Antirealistul face trimitere la faptul că noi, ca realiști, presupunem anumite posibilități de exprimare pe care nu le avem. Generalizăm un model de înțelegere care se potrivește unor propoziții la toate celelalte propoziții. Presupunând că ar fi suficient să înzestrăm propozițiile cu un astfel de conținut, încât fiecare propoziție este fie adevărată sau falsă, în cazul propozițiilor indecidabile înclinăm înspre concepția, după care conținutul acestor propoziții are și o valoare de adevăr clară. Suntem conștienți de limitarea posibilităților noastre de cunoaștere; însă contestăm că această limitare înseamnă o limitare a posibilităților noastre de exprimare. Dimpotrivă, antirealistul contestă că avem posibilități de exprimare nelimitate: a le presupune ar însemna să ne lipsim de orice întemeiere. Nici despre un câine nu am spune că se bucură de sărbătoarea Crăciunului dacă nu ar exista în comportamentul său și în capacitățile sale nici un element pe care să-l putem cunoaște și care să justifice o atribuire de acest tip. Cum ar trebui, deci, să fim generoși când e vorba de noi înșine?

În domeniul filosofiei matematice se opun platonicienii și intuiționiștii[8]. Intuiționiștii, care reprezintă punctul de vedere antirealist, afirmă că folosirea modelului de înțelegere realist, de nesusținut pentru propozițiile indecidabile ale matematicii, ar fi răspunzătoare pentru concepția platoniciană după care aceste propoziții sunt adevărate sau false pe baza structurilor absolute ale conceptelor. Ființelor finite, cum suntem noi, aceste structuri le sunt accesibile doar indirect și numai prin analogie. Ar trebui să fim în stare să încercăm să cercetăm indiciile care pot să ne ducă la structura lor. Existența unei dovezi (contradovezi) este ceea ce, după părerea intuiționiștilor, constituie adevărul (falsul) unei propoziții matematice și în mod corespunzător înțelegerea unei propoziții matematice în general poate fi determinată drept capacitatea de a decide dacă o construcție matematică dată poate reprezenta sau nu o dovadă (contradovadă) pentru această propoziție. Conform părerii intuiționiștilor nu există nici o garanție că acea propoziție matematică este fie adevărată, fie falsă, tot așa cum nu există nici o garanție că pentru orice tip de propoziție există o dovadă sau contradovadă. Critica lor are de aceea consecințe imediate pentru practica matematică a demonstrației care a fost revizuită în punctele esențiale.

Pozițiile contradictorii ale platonicienilor și ale intuiționiștilor sunt prezentate cu ajutorul a două imagini. În prima imagine, matematicianul e comparat cu astronomul sau geograful, care într-una din activitățile sale descoperă realitatea ce există independent. În celălalt tablou apare matema-

ticianul ca inventator, sculptor sau scriitor a cărui activitate satisface funcția conferirii de formă. Aceste imagini corespund cu expresiile tradiționale metafizice atât ale realiștilor, cât și ale idealiștilor. Pentru Dummett, e hotărâtor faptul că aici e vorba doar de metafore sau imagini sugestive: substanța propriu-zisă a lucrului, ceea ce face posibilă discuția propriu-zisă este dezacordul din teoria semnificației, deci în ultimă instanță problema privind un model potrivit pentru a înțelege propozițiile indecidabile.

Deosebit de dificilă este și problematica realismului în privința propozițiilor prin care altor persoane le sunt conferite fenomene de conștiință, de exemplu „Peter are dureri de dinți".[9] Interpretarea realistă ortodoxă a conținutului unei astfel de propoziții ca o exprimare la un anumit prilej susține, printre altele că, dacă această propoziție este adevărată, ea este astfel pe baza unei stări de lucruri, care, în sens strict, nu este accesibilă nici unei alte persoane decât lui Peter. Vorbitorul se poate, în cel mai bun caz, exprima pe baza dovezilor indirecte privind starea de lucruri; dar ce face exprimarea sa adevărată sau falsă este independent de aceste puncte de sprijin.

Realistul nu vede nici o problemă în această interpretare. Dummett redă gândirea sa prin următorul raționament: conținutul propoziției „Peter are dureri de dinți" e stabilit prin condiția sa de adevăr, iar eu cunosc foarte bine condiția care trebuie satisfăcută pentru ca o propoziție să fie adevărată: Peter trebuie să fie la fel ca la mine însumi când am dureri. Propoziția „Peter are dureri", exprimată la un moment dat, este într-un anumit fel adevărată sau falsă: la momentul respectiv, în cazul lui Peter, sau se întâmplă același lucru ca și în cazul meu când eu am dureri de dinți sau nu este așa. În același timp îmi este clar că propoziția poate fi și adevărată chiar dacă nu dispun de nici un mijloc pentru a-i cunoaște adevărul, poate fiindcă Peter este paralizat sau, în ciuda durerii de dinți, s-a comportat stoic. Tot astfel poate să fie greșită deși sunt convins că este adevărată, respectiv atunci când Peter simulează. Conținutul propoziției nu este așadar stabilit în raport cu temeiul față de care pot judeca adevărul sau falsitatea ei: acest temei este în mod necesar doar indirect deductibil. Înțelegerea pe care o am în privința semnificației propoziției este independentă de cunoștințele mele despre ceea ce constituie eventualul meu temei de judecare.

Ceea ce motivează atribuirea adevărată sau falsă a stărilor de conștiință la persoana a III-a rezidă, pentru realiști, în stările de lucruri, care se sustrag cunoașterii noastre, respectiv percepțiile interne, private, ale altora. Pentru antirealiști e de neconceput cum am putea determina competența noastră lingvistică în cazul unei înțelegeri realiste în special a fenomenelor noastre

de conştiinţă. Realistul dimpotrivă justifică aceasta în felul următor: fiecare dintre noi ştie ce ştie când o persoană are dureri deoarece cunoaştem această stare din experienţă proprie. Altfel spus, pentru realişti, înţelegerea noastră a conţinutului propoziţiei „Peter are dureri de dinţi" trebuie să fie explicată pe baza înţelegerii conţinutului propoziţiei „Am dureri de dinţi".

După părerea lui Dummett, acest răspuns realist la provocarea antirealistă nu are nici o perspectivă de succes. În prezentarea realistă a înţelegerii propoziţiei „Am dureri de dinţi" şi a altor trimiteri la persoana I se întâlnesc elemente din teoria privind definiţiile private, ostensive, pe care Wittgenstein le-a combătut cu convingere prin intermediul aşa-numitului argument al limbajului privat. Un alt punct, care a fost tratat de Dummett până acum doar formal, priveşte chestiunea cum trebuie să arate o interpretare antirealistă şi dacă ea poate, la rândul ei, să aducă o întemeiere[87]. Cu toate acestea e clar că dificultăţile care apar la interpretarea antirealistă a atribuirilor anumitor stări de conştiinţă nu pot fi considerate ca argumente pozitive pentru o interpretare realistă.

Din perspectiva lui Dummett, realismul este în cazul enunţurilor despre stările de conştiinţă, în principal, un realism al teoriei semnificaţiei referitor la tipurile de propoziţii. Căci el presupune că semnificaţia acestor propoziţii constă în aceea că ele sunt fie adevărate, fie false. În cazul propoziţiilor efectiv decidabile această presupunere poate fi păstrată, reflecţia antirealistă arătând, cel puţin după părerea lui Dummett, că nu există nici o garanţie pentru o validare generală a realismului. Sarcina constă, de aceea, în a cerceta, pentru tipuri determinate de propoziţii, în ce măsură pot fi evidenţiate particularităţi ale folosirii acestor propoziţii care – ca şi în cazul decidabilităţii efective – pot justifica într-un fel sau altul o interpretare realistă.

Dummett observă că intuiţia noastră înclină cu uşurinţă spre o perspectivă realistă. Astfel, cu siguranţă că cei mai mulţi dintre noi vor fi de părere că o propoziţiei ca „La a treia sa zi de naştere, Cezar s-a trezit pe burtă" trebuie să aibă în mod necesar o valoare de adevăr determinată, deci trebuie să fie adevărată sau falsă, indiferent dacă putem cunoaşte sau nu această valoare de adevăr. Cu siguranţă, la fel se întâmplă şi în cazul propoziţiei „Peter are dureri de dinţi". Acest cadru a condus realismul la victorii mult prea uşoare şi de aceea pe termen scurt. Mai important e totuşi că această alianţă aparentă dintre realism şi intelectul uman sănătos a stat adeseori în calea unei cercetări sistematice a argumentelor pro şi contra. Căci în cazurile în care reflecţiile antirealiste ne-au înstrăinat şi ne-au părut în întregime absurde, iar concepţia realistă ne apare dimpotrivă ca unica

raţională, e important ca diversele poziţii şi justificări să fie supuse unei cercetări precise. Astfel sunt dezvoltate conceptele şi teoriile, astfel sunt obţinute perspectivele indispensabile în cazul tratării acelor domenii în care problematica realismului se arată ca deosebit de dificilă, plină de consecinţe şi lipsită de dovezi fundamentale.

Problematica realismului nu este limitată la domeniile tradiţionale ale filosofiei. Ea se anunţă în dezbateri care vizează domenii complet noi. Aici sunt incluse discuţiile despre interpretarea ramurilor particulare din cadrul ştiinţelor teoretice, de exemplu interpretarea mecanicii cuantice. Şi discuţiile despre interpretarea legislaţiei în vigoare prezintă trăsături ale acestei problematici; în domeniul jurisprudenţei, realismul apare în special în cazul definirii acţiunilor criminale. Realismul joacă un rol la fel important şi în căutarea conceptului de obiectivitate în psihiatrie.

Chiar dacă cerinţa de a fi rezolvat problematica realismului şi a echivalentului său din filosofia limbajului este încă departe de a fi rezolvată, Dummett anticipează nu o dată rezultatul. În prefaţa la o antologie apărută în 1978, el scria:

„În mod normal, în filozofie, rezultatul cercetării nu poate fi atins prin ameliorarea ipotezelor, ci printr-o analiză tot mai detaliată a argumentelor şi contraargumentelor care ne duc la acest rezultat. Opinia unui filosof despre rezultatul probabil nu ne poate fi de mare folos: ce contează este ca el să ne aducă mai aproape de scopul final. Drumul într-acolo este foarte dificil, iar dacă mergem câţiva paşi pe acest drum se poate întâmpla să ne trezim dintr-o dată privind într-o direcţie opusă punctului în care drumul posibil se termină, astfel încât bănuielile noastre privind locul unde se termină drumul sunt mai nesigure decât înaintea paşilor pe care i-am făcut: cu toate acestea e foarte important să facem aceşti paşi, căci fără ei nu am ajunge nicicând la capătul drumului"[11].

Scrierile lui Dummett

Frege: Philosophy of Language. London 1973 (= *Frege*).
Elements of Intuitionism. Oxford 1977 (= EI).
Truth and Other Enigmas. London 1972 (= *TOE*).
What Is a Theory of Meaning? În: Guttenplan, S. (ed.): Mind and Language. Oxford 1975 (*WTM I*).
What is a Theory of Meaning? În: Evans, G./McDowell, J. (eds.): Truth and Meaning. Oxford 1976 (= *WTM II*)
Wahrheit: 5 philosophische Aufsätze. Stuttgart 1982.
Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt/M. 1988.

Literatură secundară

Evans, G./McDowell, J.(eds.): Truth and Meaning. Oxford 1976.
Harrison, B.: An Introduction to Philosophy of Language. London 1979.
Platts, M.: Ways of Meaning. London 1979.
Rössler, B.: Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik. Untersuchungen am Beispiel M. Dummetts und F.D.E. Schleiermachers. Berlin. 1990.
Taylor, B.M.(ed.): Michael Dummett. Contributions to Philosophy. Dordrecht etc. 1987.
Wright, C.: Wittgenstein on the Foundations of Mathematics. London 1980.

Note

1 Dummett, *TOE*, Prefață, cap. 10 (Realism, 1963) și cap. 21 (The Reality of the Past, 1969); Dummett, Frege, cap 13 și 19.
2 Dummett, *Frege*, cap. 5 și 6; Dummett, *WTM II*, pp. 127-137.
3 Dummett, *TOE*, cap. 1 (Truth, 1959) și cap. 9 (Frege´s distinction between Sense and Reference, 1975).
4 Dummett, Frege, p. 92; Dummett, WTM I; Dummett, *WTM II*, pp. 76-89; Dummett, *TOE*, cap. 14 (The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic, 1973).
5 Dummett, *TOE*, p. 216 și urm.
6 Dummett, *WTM II*, p. 80; Dummett, Frege, p. 460 și urm.
7 Dummett, *WTM II*, p. 81 și urm.; Dummett, Frege, p. 464 și urm.; Dummett, *TOE*, p. XXVIII și urm..
8 Dummett, *TOE*, cap. 1 (Truth, 1959) și cap. 14 (The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic, 1973); Dummett, *EI*, pp. 360-389.
9 Dummett, *TOE*, p. XXXII și urm.
10 Dummett, *WTM II*, p. 101-114.
11 Dummett, *TOE*, p. XXXIX.

RAȚIONALISMUL CRITIC, ISTORIA ȘTIINȚEI ȘI ȘCOALA DE LA ERLANGEN

Jan Riis Flor

Karl Raimund Popper
Raționalismul critic

Curentele care predomină în filosofia analitică (considerată în sensul ei larg) din perioada interbelică sunt pozitivismul logic și empirismul britanic. Însă, după cel de-al doilea război mondial și până în anii '60, filosofia analitică este caracterizată de emergența a două curente contestatare ale pozitivismului logic. Pe de o parte iau naștere noi teorii privitoare la cunoașterea științifică. Trebuie amintiți aici K.R. Popper (1902-1994), N.R. Hanson (1924-1967), S.E. Toulmin (n. 1922) și T.S. Kuhn (n. 1922). Pe de altă parte se dezvoltă – printre altele și sub influența operei târzii a lui Wittgenstein – o nouă înțelegere a modului de punere în discuție a problemelor filosofice și o nouă atitudine față de meditația și analiza filosofică. Această nouă concepție a fost elaborată în opere aparținând unor domenii și stiluri diferite de către filosofi precum J. Wisdom (n. 1904), G. Ryle (1900-1976), J.L. Austin (1911-1960) și P.F. Strawson (n. 1919).

Aceste încadrări generale trebuie însă relativizate pentru a evita neînțelegerile. În primul rând, punctele de vedere pozitiviste au jucat și joacă în continuare un rol important. În al doilea rând, cele două curente contestatare nu se exclud unul pe altul. Dimpotrivă, Hanson și Toulmin cred că această revoltă împotriva anumitor idei de bază ale teoriei științei pornește de la o teorie diferită a semnificației. Mai trebuie spus că mulți gânditori nu pot fi etichetați în mod univoc pe baza categoriilor mai sus-amintite. Opoziția față de pozitivismul logic constă, simplu spus, în faptul că se pune accent pe definiția științei ca proces și nu pe trăsăturile formale ale teoriilor științifice, considerate drept produse științifice. Aceasta înseamnă că, în primul rând, se acordă un interes sporit procesului descoperirii în defavoarea unei „reconstrucții raționale" a pașilor prin intermediul cărora o teorie gata constituită poate fi întemeiată. În al doilea rând, acest interes crescut pentru procesul științific ca atare a condus la o încercare de interpretare a dezvoltării

științei în diferitele sale domenii prin intermediul unei comparații a unor modele ale procesului științific cu teorii ale evoluției proprii altor domenii. Principalii susținători ai acestei idei au fost Popper și Kuhn.

Ideile prind contur

Popper este originar din Viena, unde s-a născut în 1902. Una dintre particularitățile activității sale academice este că și-a început activitatea profesorală abia în 1937, când a fost numit lector de filosofie la University of New Zealand din Christchurch[1]. Până atunci se dedicase unei multitudini de alte activități. După ce la 17 ani s-a mutat într-un cămin studențesc care funcționa într-o aripă nefolosită a unui spital militar, a muncit mulți ani în domeniul asistenței sociale, ocupându-se de copiii săraci; unul dintre șefii lui a fost Alfred Adler (1870-1937). S-a pregătit pentru o carieră în învățământ, dar a decis, în cele din urmă, să devină tapițer. În 1928 obține titlul de doctor la Institutul Pedagogic al Universității din Viena cu o lucrare referitoare la problemele de metodă în psihologia gândirii și în urma „examinării orale a cunoștințelor în domeniul istoriei psihologiei, filosofiei și muzicii"[2]. În afară de disciplinele mai sus amintite el și-a consacrat studiul literaturii, istoriei, fizicii și matematicii. Fizica și matematica au fost și materiile din care a dat examenul de profesor, post în care a fost activ până când, datorită ascensiunii național-socialismului și a originilor sale evreiești, a fost nevoit să emigreze în Noua Zeelandă[3].

Evenimentele din anii primului război mondial și cei ce i-au urmat au constituit impulsuri hotărâtoare pentru Popper, care și-au găsit expresia în special în două domenii ale gândirii sale. Încă de tânăr participase constant la discuțiile politice din cadrul unor cercuri de stânga; o scurtă vreme s-a considerat chiar comunist. Totuși, unele evenimente din anul 1919 l-au determinat să pună sub semnul întrebării ideologia comunistă oficială. Considerațiile sale critice l-au condus spre o dilemă: în cazul în care comunismul este înțeles, pornind de la Marx și Engels, ca teorie științifică, atunci evoluția efectivă – printre altele revoluția rusă – contrazic această teorie. Prin urmare, comunismul trebuie fie abandonat, fie revizuit considerabil, dacă vrem să nu renunțăm la caracterul său științific. Dacă ne mulțumim să întreprindem niște operații cosmetice, necesare pentru ca teoria să nu se afle într-un conflict evident cu stările de fapt obiective, teoria își pierde statutul ei științific. Căci nimic nu e mai ușor decât să găsești exemple

care să confirme propriul punct de vedere, când acest punct de vedere constituie însuşi idealul tău. Această problemă a avut o importantă influenţă asupra concepţiei politice popperiene, descrisă în autobiografia sa după cum urmează:

„Am rămas mulţi ani socialist, chiar şi după ce am respins marxismul; şi dacă ar exista o formă de socialism care să presupună şi libertatea individuală, aş fi şi acum socialist. Căci nimic nu ar putea fi mai bun decât o viaţă modestă, simplă şi liberă într-o societate de oameni egali. Mi-a luat ceva timp până să-mi dau seama că această idee nu era altceva decât un vis, că libertatea este mai importantă decât egalitatea, că încercarea de a pune în practică ideea de egalitate reprezintă un pericol pentru libertate şi că acolo unde s-a pierdut libertatea, acolo unde oamenii nu mai sunt liberi, nu este posibilă egalitatea"[4].

Concepţia lui Popper referitoare la ştiinţificitatea unei teorii are însă şi alte surse. Mecanica newtoniană l-a impresionat prin coerenţa şi capacitatea de a da seamă de o multitudine de fenomene. În afară de aceasta, el s-a iniţiat progresiv şi în teoria relativităţii. În 1919 a avut loc o eclipsă de soare, ceea ce a constituit o ocazie pentru verificarea matematică a teoriilor lui Newton şi Einstein referitoare la refracţia luminii. Măsurătorile au dat câştig de cauză teoriei lui Einstein. S-a dovedit astfel că putea fi elaborată o alternativă la teoria lui Newton, care, pe de o parte, era atât de asemănătoare teoriei newtoniene, încât, în anumite condiţii, o conţinea pe aceasta şi care, pe de altă parte, era incompatibilă, în anumite domenii, cu teoria lui Newton. Prin urmare, exista principial posibilitatea de a se decide prin investigaţie empirică asupra situaţiilor în care trebuie optat pentru o teorie sau pentru cealaltă.

Popper a tras de aici trei concluzii:

- Nu se poate şti despre nici o teorie ştiinţifică dacă este adevărată.
- O teorie ştiinţifică empirică se caracterizează prin faptul că se poate afla în conflict cu faptele stabilite empiric.
- O atitudine raţională este în genere caracterizată de o poziţie critică.

Spre sfârşitul anilor '20, începutul anilor '30, Popper intră în contact cu membri ai Cercului de la Viena, dintre ei care menţionăm pe Feigl (1902-1988), Kraft (1880-1975) şi Carnap (1891-1970). El adoptă o atitudine critică faţă de câteva idei centrale ale acestei Şcoli (de asemenea faţă de *Tractatus*-ul lui Wittgenstein). Carnap subscrie şi el în anumite puncte criticii lui Popper. El scrie în această perioadă o importantă lucrare de teoria cunoaşterii: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (*Cele două probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii*). Unchiul său operează o selecţie a

textelor acestui manuscris, selecție ce apare în 1937 sub numele *Logik der Forschung* (*Logica cercetării*)[5]. Această carte a fost receptată pozitiv și este considerată, ca și la apariția ei, opera sa filosofică fundamentală.

În timpul șederii sale în Noua Zeelandă, până în 1946, când obține o catedră la London School of Economics and Political Science, întreprinde studii în domeniul filosofiei moral-politice. Trebuie menționate aici operele *The Open Society and Its Enemies* (Societatea deschisă și dușmanii săi; germ. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, apărută în 1945) și *The Poverty of Historicism* (*Mizeria istoricismului*; germ. *Das Elend des Historizismus*, apărută mai întâi în revista *Economica* 1944/1945). Ambele cărți sunt caracterizate printr-o susținere totală a ideii de democrație și o critică vehementă la adresa oricărei concepții totalitare. În Anglia și-a dezvoltat ideile de bază în numeroase articole, reunite în *Conjectures and Refutations* (Conjecturi și infirmări; germ. *Mutmaßungen und Widerlegungen*) și *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach* (*Cunoașterea obiectivă*; germ. *Objektive Erkenntnis*, 1973).

Logica soluționării de probleme

Schema popperiană fundamentală referitoare la creșterea cunoașterii și la raționalitatea diferitelor domenii ale cunoașterii este simplă. În procesul cunoașterii nu există puncte de plecare clare, certe sau absolute. Percepțiile senzoriale, gândirea rațională sau *common sense*-ul nu pot constitui un fundament solid pentru știință. În afară de aceasta, nu există o metodă certă care să arate calea sigură a cunoașterii. Popper susține că inducția este doar un mit.

Simplificând, punctul de vedere al lui Popper poate fi prezentat după cum urmează: una sau mai multe persoane (organisme) își pun o problemă, într-o anume situație problematică, pe baza anumitor informații deja deținute și a unei anumite așteptări. Cunoștințele deja deținute într-o situație dată sunt parțial dependente de problema ce trebuie rezolvată. Dar și modul în care se pune o problemă este determinat parțial de cunoștințele deja deținute de o persoană aflată într-o situație dată. Aceste cunoștințe deja deținute nu au însă un caracter absolut. Fiecare parte componentă a situației poate fi problematizată; totuși, o concomitentă punere sub semnul întrebării a tuturor cunoștințelor deja deținute într-o anumită situație dată este imposibilă. O persoană care își pune o problemă o poate rezolva într-un mod mai mult sau

mai puţin raţional. Dacă este vorba de un caz teoretic, persoana respectivă va încerca rezolvarea problemei prin construirea unei teorii verificabile. Atunci când are de rezolvat o problemă practică, lucrurile stau însă altfel. Cel mai adesea, o problemă necesită testarea atât a soluţiilor practice, cât şi a celor teoretice. O soluţie care a fost testată poate fi supusă criticii sau procesului de eliminare a erorilor. Indiferent dacă problema a fost eliminată sau nu, situaţia problematică s-a modificat, astfel încât noi probleme pot fi puse. Structura soluţionării unei probleme poate fi surprinsă sub forma următoarei scheme:

problema 1 → teorie susceptibilă de a fi revizuită → eliminare a erorilor →problema 2

Astfel, şobolanii pot aborda problema otravei, încercând să dezvolte un specimen imun la respectiva otravă. Pentru un tânăr împătimit de fotbal, aflat pe drum spre un meci de fotbal, un cauciuc dezumflat la bicicletă poate reprezenta o problemă serioasă. În funcţie de cunoştinţele tehnice şi priceperea sa, tânărul poate încerca să rezolve problema, fie folosind un alt mijloc de transport, fie reparând bicicleta. Dacă tânărul încearcă să repare cauciucul lipind peste spărtură o gumă de mestecat, este foarte probabil ca această încercare de soluţionare să eşueze, iar tânărul să fie nevoit să elimine eroarea strecurată în strategia sa. Într-o altă situaţie, o pană de cauciuc nu ar reprezenta o problemă, ci, din contră, o soluţionare a unei probleme – să ne închipuim că cineva este pe drum spre o întâlnire şi că pana de cauciuc ar fi o scuză bună pentru o întârziere.

Ultimul exemplu subliniază faptul că schema nu trebuie concepută prea rigid. În funcţie de situaţia concretă, punctul de plecare poate fi constituit de un alt moment al schemei. În acest caz schema poate arăta astfel:

teorie susceptibilă de a fi revizuită 1 → eliminare a erorilor → problemă → teorie susceptibilă de a fi revizuită 2

Trebuie spus că de cele mai multe ori există mai multe soluţionări ale unei probleme şi că se dezvoltă concomitent mai multe teorii ce urmează a fi supuse testării. Toate acestea vor influenţa în chip decisiv răspunsul la întrebarea referitoare la modalitatea optimă de soluţionare a problemei prin intermediul diferitelor teorii cât şi decizia asupra teoriei care trebuie selectată. Este important să înţelegem că, în evoluţia lor, problemele şi teoriile merg

mână în mână și că orice creștere a cunoașterii înseamnă deopotrivă și o modificare a cunoașterii anterioare.

Conjecturi îndrăznețe și infirmări concrete

Pornind de la această atitudine teoretică, Popper a încercat să răspundă la câteva probleme centrale referitoare la caracterul și metoda cunoașterii științifice empirice. Popper considera că sarcina științei este elaborarea unor teorii din ce în ce mai îndrăznețe și mai interesante prin intermediul unei permanente dezbateri critice; față de predecesoarele lor, noile teorii trebuie să conțină din ce în ce mai puține erori și să se apropie din ce în ce mai mult de adevăr. Aceasta înseamnă că știința trebuie să dezvolte teorii care să ne permită să furnizăm explicații mai profunde și mai cuprinzătoare, care să înlesnească predicții mai precise și aplicații tehnice mai bune[6].

Pe baza acestor considerații, Popper susține că pentru caracterul științific al unei teorii, este decisiv să existe o stare de fapt observabilă intersubiectiv care să se afle în contradicție cu teoria respectivă. În acest caz, teoria este *falsificabilă* empiric. O teorie explicativă va conține una sau mai multe propoziții (legi) cu caracter general de felul „Toate corpurile se atrag" sau „Într-un sistem închis energia este constantă". Acest gen de principii trebuie să se refere la întreg universul spațio-temporal. O propoziție precum „Toate creioanele din sertarul meu sunt roșii" nu este considerată de către Popper o propoziție riguros universală[7]. Un enunț strict universal este falsificabil empiric atunci când există o un enunț de observație aflat în contradicție cu cel dintâi. Un enunț de observație se poate afla în contradicție cu un enunț cu caracter general, dar nu poate fi derivat din cel de-al doilea; în plus, un enunț de observație exprimă o stare de fapt ce poate fi observată de către oricare alt subiect. Enunțurile de observație au forma: „La un moment dat și într-un anumit loc, se întâmplă un anume fapt, adică există un anumit fapt".[8] Să luăm drept exemplu enunțul: „Pe data de 11 iunie 1989 la mine în bucătărie se afla o scorpie verde". Acest enunț se află în contradicție cu enunțul general „Nici o scorpie nu este verde" („Este valabil pentru orice scorpie faptul că ea nu este verde") și este, de aceea, un posibil *falsificator* al acestui principiu. Criteriul de delimitare (principiul de demarcare) al științei empirice poate fi formulat astfel: O teorie este științifică doar atunci când clasa falsificatorilor ei posibili nu este vidă.

Soluția dată de Popper problemei delimitării devine mai clară dacă este comparată cu demersul pozitivist, ce coincide în anumite puncte cu cel popperian. Criteriul lui Popper nu se referă la sensul enunțurilor; principiul falsificării nu înseamnă că celelalte enunțuri ar fi, din punctul de vedere al cunoașterii, vide și fără sens. De asemenea, definiția enunțurilor-test ca enunțuri de observație nu vrea să inducă opinia că ele ar fi sigure sau că s-ar sustrage unei interogații critice. De fapt, Popper este un empirist doar în măsura în care înțelege enunțurile de observație ca piatră de încercare pentru orice teorie și în măsura în care consideră acceptarea temporară a unui enunț de observație drept expresie a experienței noastre perceptive. El subliniază însă faptul că acceptarea unui enunț de observație nu poate fi întemeiată de experiențele (trăirile) noastre: nu există nici o relație logică între experiențe (trăiri) și enunțuri. Prin urmare, acceptarea unei enunț de observație conține întotdeauna un moment de decizie și de aceea este convențională. Critica este posibilă la adresa acelui enunț de observație, care presupune la rândul său acceptarea altor enunțuri de observație, iar această critică nu are niște granițe absolute sau dinainte stabilite. În afară de aceasta, Popper consideră că un enunț de observație depinde, în contextul problematic respectiv, de un set de cunoștințe prealabile.

Definiția popperiană a principiului falsificării ca principiu al delimitării nu trebuie înțeleasă ca descriere a modului în care decurge procesul științific *de facto*, adică a modului în care se raportează cercetătorul la problema în cauză. Popper desemnează o astfel de concepție privitoare la teoria metodei științifice drept una *naturalistă*. De asemenea, principiul delimitării nu trebuie înțeles ca definiție a ceea ce este vizat prin sintagma „știință empirică". Falsificabilitatea ca principiu al delimitării trebuie înțeleasă ca propunere (engl. *proposal*); această propunere este în măsură să furnizeze firul conducător cel mai rațional cu putință ce trebuie urmat de știința empirică pentru atingerea țelului ei. Aceasta înseamnă că Popper concepe teoria metodei *normativ*. Este vorba de elaborarea unei succesiuni de reguli metodologice cu ajutorul cărora să se poată stabili modul în care cercetătorul trebuie să utilizeze enunțurile cu caracter științific pentru a atinge țelul științei; prin urmare, este vorba de reguli care să indice modul în care verificabilitatea (falsificabilitatea) teoriilor poate fi susținută, adică îmbunătățită. Propunerea popperiană împreună cu aceste reguli nu pot fi demonstrate, dar pot fi susținute prin considerații de ordin logic și metafizic-filosofic, care pot fi supuse, la rându-le, unei discuții critice[9].

Aceasta poate fi clarificată prin discuția unei probleme generată de principiul delimitării. De regulă, nu se construiește și se verifică un singur enunț; în cele mai multe cazuri este vorba de o teorie mai cuprinzătoare. Aceasta înseamnă că, deși se poate formula un enunț de observație care să se afle în contradicție cu una dintre consecințele teoriei respective, nu este totuși clar cu care dintre elementele teoriei respective este incompatibil enunțul de observație respectiv. Tocmai de ceea nu este clar nici care elemente ale teoriei sunt falsificabile și trebuie respinse în cazul în care enunțul de observație este acceptat. Trebuie să menționăm și cazul în care teoria în întregul ei este considerată falsificabilă și trebuie respinsă dacă acceptăm propoziția de bază. Cel mai adesea se întâmplă să fie aduse în discuție și alte enunțuri atunci când dintr-o teorie trebuie derivată o consecință care este incompatibilă cu un enunț de observație. Astfel, poate fi luat ca enunț de observație un enunț cu privire la poziția Lunii la un moment dat. Totuși, dacă enunțul respectiv este folosit în vederea verificării mecanicii newtoniene sau a teoriei gravitației, atunci trebuie să fie incluse și enunțuri referitoare la distanța dintre Lună și Pământ și influența acesteia la un moment dat (așa-numitele condiții-limită). Dacă nu se mai iau în calcul și alte enunțuri, atunci în exemplul de mai sus s-a utilizat, în mod tacit, o ipoteză suplimentară, anume aceea că nu se exercită și o altă forță în afară de atracția Pământului asupra Lunii.

Din teoria newtoniană, luată împreună cu mai sus-amintitele condiții-limită și cu ipotezele suplimentare poate fi dedus un enunț aflat în contradicție cu enunțul de observație. Aceasta nu înseamnă însă că teoria newtoniană este respinsă. Simplificând, putem spune că există următoarele posibilități: (1) enunțul de observație poate fi respins. În măsura în care poate fi furnizată o întemeiere a respingerii, poate fi introdusă o ipoteză suplimentară, și anume că enunțul de observație nu este formulat pe baza observațiilor sau experimentelor, ci pe baza basmelor lui Grimm, că observatorul sau o întemeiere furnizată de acesta nu sunt credibili. (2) Condițiile-limită pot fi respinse. Respingerea poate fi însoțită de ipoteze suplimentare care clarifică de ce trebuie respinse condițiile-limită presupuse. (3) Ipotezele suplimentare introduse inițial pot fi respinse; dacă este necesar, pot fi introduse altele. (4) Teoria newtoniană poate fi respinsă sau modificată. Punctul cel mai important este faptul că acceptarea unui enunț de observație care este incompatibilă cu enunțurile conținute în procedeul de verificare nu conduce în mod necesar la respingerea a ceea ce este înțeles de obicei drept ideea centrală a teoriei supusă verificării.

Aceasta înseamnă, în primul rând, că trebuie făcută o distincție clară între falsificabilitate și falsificare, adică respingerea unei teorii[10]. Trebuie introduse reguli metodologice care să specifice cerințele pentru acceptarea unui enunț de observație. Popper introduce aici regula potrivit căreia un enunț de observație poate fi recunoscut ca falsificator doar atunci când este incompatibil cu o teorie deja existentă și când, în plus, confirmă o ipoteză incompatibilă cu respectiva teorie. Când verificăm o teorie, noi verificăm de fapt cel puțin două teorii: teoria inițială și ipoteza falsificatoare. Pe de altă parte, cazul în discuție demonstrează necesitatea introducerii de reguli metodologice care să stabilească ce modificări sunt permise în cazul condițiilor-limită, ipotezelor suplimentare și al teoriei însăși. Popper accentuează asupra faptului că, din punct de vedere strict logic, este întotdeauna posibil să susții o teorie, prin introducerea de ipoteze ajutătoare[11].

Încercările de a susține într-o manieră consecventă o teorie au fost desemnate de Popper (după Hans Albert, n. 1921) drept strategii de imunizare. Trebuie abandonată însă utilizarea unor astfel de strategii[12]. O altă regulă, aflată în strânsă legătură cu aceasta, spune că ipotezele ajutătoare introduse într-o teorie pentru a rezolva o problemă specială (așa-numitele ipoteze *ad-hoc*) trebuie să fie verificabile, și anume independent de teoria în sprijinul căreia au fost introduse[13].

Problema inducției

Ideea de bază a principiului delimitării a fost folosită de Popper și la rezolvarea problemei inducției sau, mai general, a problemei formulării criteriilor progresului în știință. Potrivit acestui principiu, între verificabilitate și falsificabilitate, adică între verificare și falsificare, există o asimetrie[14]. Logica afirmă în acest caz în faptul că din adevărul unui enunț singular, exprimat sub forma unui enunț de observație – ca în exemplul „În acest loc se găsește acum un mamifer care depune ouă" – poate fi inferată falsitatea unui enunț general precum „Nici un mamifer nu depune ouă". Dimpotrivă, doar din adevărul sau falsitatea unui enunț de observație nu poate fi inferată veridicitatea unui enunț de observație. Așa cum am amintit mai sus, Popper reprezintă punctul de vedere metodologic potrivit căruia enunțurile-test ale științei empirice au forma unor enunțuri particulare, fapt prin care el crede că poate furniza reguli metodologice pentru acceptarea acestor enunțuri.

În deplină coerență cu atitudinea sa empiristă fundamentală, Popper acceptă concepția lui Hume referitoare la problema inducției, care dă glas următoarei întrebări: Cum poate fi permis să inferăm din experiențe ale unor fapte singulare asupra a ceva ce nu am experimentat încă? Popper formulează problema astfel: Este permis să susținem că o teorie generală este adevărată pe temeiul enunțurilor de observație? În linii mari, Popper dă același răspuns la întrebare ca și Hume: Nu există nici un caz în care să fie permis să susținem că o teorie generală este adevărată (plauzibilă) pe temeiul enunțurilor de observație (experiențelor)[15].

Popper crede, totuși, că poate indica anumite linii conducătoare pentru a decide în cazul unor situații-problemă când este rațional să preferi una sau mai multe teorii în detrimentul altora. În cazurile în care este rațional să accepți anumite enunțuri de observație, este de asemenea rațional să fie respinse ipotezele falsificate, iar teoria verificată să fie considerată drept falsă. Popper susține că într-o situație-problemă, în care sunt oferite mai multe teorii pentru soluționarea uneia și aceleiași probleme, poate fi, în anumite condiții, rațional să fie preferată o anumită teorie în defavoarea alteia și aceasta pe baza unei discuții critice privitoare la gradul de verosimilitudine a acestor teorii[16]. Gradul de verosimilitudine a unei teorii se referă la îndeplinirea următoarelor condiții: (1) modul în care aceasta rezolvă problema: o teorie este de preferat alteia dacă prin intermediul ei sunt rezolvate mai multe probleme și dacă acestea sunt rezolvate mai exact decât prin intermediul altor teorii. (2) Verificabilitatea teoriilor se referă la condițiile în care acestea pot fi testate. Verificabilitatea este caracterizată de proprietatea teoriei de a exclude un anumit număr de enunțuri, altfel spus prin mărimea clasei falsificatorilor. O cu totul altă întrebare este cea referitoare la faptul dacă într-o anumită situație este posibil din punct de vedere tehnic și politic să implementezi un test[17]. (3) Rigurozitatea testărilor la care este supusă teoria se referă la gradul de improbabilitate care poate fi atribuit enunțului de observație pornind de la un set de cunoștințe prealabile[18]. (4) Modul în care teoria a trecut testele la care a fost supusă.

Trebuie subliniat faptul că pe baza gradului de verosimilitudine a unei teorii nu poate fi inferat ceva referitor la rezultatul testelor viitoare. Caracteristică pentru Popper este ideea că gradul de verosimilitudine nu poate fi definit ca funcție probabilistică[19].

Popper înțelege metoda științifică ca utilizare rațională a *metodei încercării și erorii*, metodă pe care el o consideră o caracteristică a oricărei creșteri organice și a oricărei învățări. El o formulează astfel:

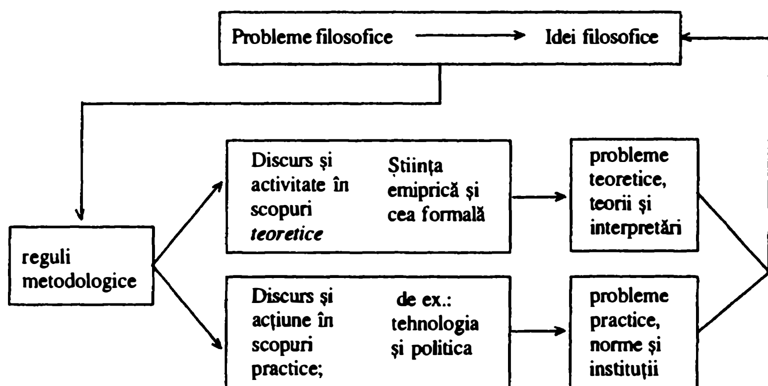
„Diferența fundamentală dintre Einstein și o amoebă este că Einstein *urmărește în mod conștient înlăturarea greșelilor*. El încearcă să respingă propriile teorii: îi este caracteristică o raportare *critică conștientă* la propria teorie și de aceea încearcă să o *formuleze* cât mai strict. Dimpotrivă, amoeba nu se poate raporta critic la așteptările sau ipotezele ei, deoarece ea nu își poate *reprezenta* propriile ipoteze. Ipotezele ei sunt parte integrantă a sa"[20].

Metodologie și metafizică

Principiul popperian al delimitării nu conține o intenție destructivă îndreptată împotriva filosofiei sau metafizicii. În primul rând, el este util în identificarea pseudoștiințelor, adică a acelor teorii sau puncte de vedere despre care susținătorii lor pretind că ar avea același caracter explicativ ca și teoriile fizicaliste, dar care, de fapt, nu pot fi testate. În opinia lui Popper, atât marxismul vulgar, cât și anumite teorii psihologice freudiene și adleriene sunt pseudoștiințifice.[21]

Popper consideră că ideile metafizice sau filosofice pot juca un rol pozitiv în procesul cunoașterii și în dezvoltarea societății în trei moduri. În primul rând, multe teorii științifice empirice s-au ivit din idei care, în forma lor inițială, erau metafizice. Popper dă aici ca exemplu atomismul[22]. În al doilea rând, un întreg șir de probleme ale filosofiei tradiționale pot fi reformulate în mod avantajos în întrebări cu caracter metodologic. Un exemplu este constituit de cerința obiectivității care poate fi reformulată într-o regulă metodologică potrivit căreia în știință trebuie incluse doar acele propoziții care pot fi testate intersubiectiv[23]. În al treilea rând, punctele de vedere filosofice pot sprijini propuneri și reguli metodologice. Putem lua aici ca exemplu ideea realistă după care ar exista o lume independentă de ideile și trăirile noastre. Altfel spus, există o realitate ce stă la baza lumii așa cum aceasta ni se prezintă nouă. Această concepție împreună cu cea privitoare la efortul cunoașterii înțeles ca o apropiere asimptotică de adevăr și cea referitoare la adevărul unui enunț înțeles ca adecvare la fapte construiesc baza mai multor propuneri metodologice popperiene[24].

Popper subliniază faptul că ideile și punctele de vedere filosofice trebuie înțelese ca răspunsuri la întrebări filosofice. El consideră că întrebările filosofice își au originea în probleme presante de ordin teoretic sau practic care se situează în afara filosofiei ca atare[25]. Acest punct de vedere se află în strânsă legătură cu concepția lui Popper despre filosofie, știință, artă și politică. Această atitudine teoretică este desemnată prin intermediul



Această privire de ansamblu arată relația dintre diferite tipuri de probleme și răspunsurile la acestea, așa cum o gândește Popper.

sintagmei *raționalism critic*, termen ce desemnează și tipul de filosofie al celor care au adoptat acest punct de vedere[26]. Raționalismul trebuie înțeles în acest caz ca opus iraționalismului și nu empirismului în sens larg. Acest tip de raționalism vizează rezolvarea a cât mai multor probleme, apelând la gândire și la experiențe, și nu la pasiuni sau sentimente[27]. Această credință optimistă și nefundamentată prea riguros este totuși relativizată prin intermediul teoriei popperiene a failibilismului. Acesta din urmă se referă la poziția de tip socratic potrivit căreia noi nu cunoaștem (aproape) nimic, iar presupozițiile și teoriile noastre sunt întemeiate pe nisipuri mișcătoare, care nu sunt altceva decât niște conjecturi failibile. În afară de aceasta, failibilismul consideră că toate acele instituții și tradiții ce s-au ivit (intenționat sau nu) ca soluții ale problemelor noastre practice sunt imperfecte[28]. Raționalismul și failibilismul își găsesc expresia în atitudinea critică: atunci când se încearcă rezolvarea unei probleme, nu se încearcă de obicei să se aducă dovezi relevante pentru soluție, adică să se verifice direct soluția, ci este vizată identificarea greșelilor în soluționarea problemei. O soluție care rezistă criticii poate fi considerată pe mai departe bună și poate fi utilizată ca bază a viitoarei activități teoretice și practice[29].

Ideea apropierii progresive de adevăr ca principiu regulativ joacă un rol important în gândirea popperiană. Deși soluția unei probleme este supusă unei critici foarte dure, ea nu trebuie respinsă, deoarece adesea ea

poate avea, în continuare, o anumită valabilitate. Din punct de vedere teoretic, teoria respinsă ajută la precizarea cerinţelor pentru o teorie nouă, îmbunătăţită. Teoria nouă trebuie să ofere, în primul rând, soluţii pentru problemele care puteau fi rezolvate cu teoria veche; în plus, ea trebuie să fie capabilă să ofere soluţii la probleme pe care vechea teorie nu le putea rezolva. Ea trebuie să treacă testele pe care teoria veche nu le-a putut trece şi trebuie să poată explica, în cadrele ştiinţei empirice, noi fenomene. Popper consideră că nu am mai putea vorbi de progresul ştiinţei dacă teoriile nu ar trece periodic noi teste[30].

În activitatea practică putem considera adesea că este raţional să utilizăm o teorie respinsă. Este vorba mai ales de cazul în care putem demonstra că, în anumite condiţii, teoria veche este conţinută într-o mare măsură de cea nouă. Pornind de la teoria nouă, putem furniza o întemeiere pentru faptul că teoria veche poate fi utilizată cu succes în anumite condiţii. Astfel, legile lui Kepler pentru calcularea orbitei planetelor pot fi folosite şi în alte scopuri, deşi, raportate la mecanica newtoniană şi teoria gravitaţiei, sunt corecte doar în mod asimptotic. În mod analog, fizica newtoniană este aplicabilă în majoritatea cazurilor, deşi raportată la teoria lui Einstein, este corectă, de asemenea, doar în mod asimptotic.

Din fragmentul mai sus citat se poate observa că Popper consideră că diferenţa dintre o soluţie organic-biologică şi una ştiinţifică constă în faptul că omul se raportează la probleme şi soluţii, graţie limbajului utilizat în scopuri descriptive şi argumentative. Aici intervine şi distincţia lui Popper între cunoaşterea obiectivă şi cea subiectivă. Cunoaşterea în sens subiectiv este o stare mentală sau de conştiinţă, adică o înclinaţie de a te raporta sau de a reacţiona într-un anumit mod în circumstanţe date. Cunoaşterea obiectivă este reprezentată de conţinutul problemelor, teoriilor şi argumentelor[31]. Imediat ce o problemă sau o teorie este formulată, ea este accesibilă intersubiectiv şi constituie un posibil obiect al discuţiei critice. Un gând înţeles ca proces, stare sau înclinaţie a unui organism poate fi eliminat ca eroare în cadrul unui comportament lipsit de finalitate, care poate duce *in extremis* la moartea organismului. Cu toate acestea, acest gând nu poate constitui obiectul unei discuţii critice. Potrivit lui Popper, cunoaşterea ştiinţifică trebuie înţeleasă în calitate de cunoaştere obiectivă. Încercarea de a elabora criterii ale unei cunoaşteri subiective ar fi neinteresantă şi irelevantă; dimpotrivă, este important să elaborăm criterii ce vizează punerea unor probleme interesante, obţinerea unor soluţii mai bune şi construirea unei critici mai riguroase[32].

Istorie și societate

Critica popperiană a ideii metafizice a *istoricismului* constituie o introducere adecvată în filosofia sa practică și în concepția sa privitoare la științele istorice și socio-umane. Istoricismul pornește de la presupoziția că există legi istorice, adică modele ale progresului. Dacă am cunoaște aceste legi sau aceste modele am putea prevedea în linii mari schimbările semnificative ale unei societăți sau ale umanității în genere. Principalul țel al științelor socio-umane și istorice este, prin urmare, producerea unor astfel de predicții[33].

Simplificând, putem considera că punctul de vedere istoricist este constituit din două idei principale. În primul rând, există mai multe opinii referitoare la direcția în care se succed diferitele faze istorice ale societății. Se poate distinge între trei forme principale, dintre care două sunt forme lineare: potrivit uneia istoria este, în linii mari, un declin continuu, potrivit celeilalte, un progres continuu. Potrivit mitului Epocii de Aur (mitul paradisiac), în vremurile străvechi oamenii erau semizei; dacă nu toți, atunci cel puțin oamenii autentici, adică reprezentanții rasei (poporului) ales. De atunci am decăzut continuu. Cealaltă concepție lineară constă în reprezentarea împărăției de o mie de ani: cândva, în viitor, societatea va fi devenit o societate ideală, un veritabil paradis terestru, dacă nu pentru toți, cel puțin pentru cei aleși. Atunci nu va mai exista nici o evoluție în adevăratul sens al cuvântului. Al treilea punct de vedere susține o evoluție ciclică: fiecare societate (umanitate), în întregul ei, trece prin diferite faze aflate care se succed, fiecare fază urmând un același model de evoluție.

Cealaltă clasificare a punctelor de vedere istoriciste are drept citeriu „motorul", forța activă a evoluției istorice. În primul rând vom numi aici diferitele forme teiste de istoricism, care consideră că istoria este concretizarea voinței sau planului unei divinități. Pe de altă parte, există un întreg șir de versiuni naturaliste, precum concepția biologistă potrivit căreia cursul istoriei este determinat de fazele luptei între rase, iar rezultatul acestei lupte este pecetluit de dinainte, deoarece există o rasă superioară celorlalte. Această concepție era parte integrantă a ideologiei național-socialiste. Există și o concepție istoricistă economică potrivit căreia orice evoluție este rezultatul luptei economice de clasă[34].

Popper consideră că un astfel de model de gândire constituie baza pentru așa-numita înțelegere holistă a istoriei și a științelor socio-umane[35]. Holiștii susțin că sarcina științelor este de a formula legi ale evoluției istorice pe baza studiilor și analizelor istorice empirice, pentru ca pe baza acestora

din urmă să facă predicții privitoare la schimbările importante din cadrul societății[36]. Pe de altă parte, holiștii consideră că aceste legi și predicții nu pot fi de același tip cu cel ale științelor naturii. Această idee își găsește întemeierea în faptul că evoluția umană este ireiterativă; altfel spus, nu avem ocazia să studiem același proces în altă instanțiere a sa. Se susține de asemenea că evoluția unei societăți se află în strânsă legătură cu o anumită formă de schimbare și înnoire care este diferită de cea a proceselor naturale. Cu toate că există o anumită asemănare între revoluții, competiția economică și industrializare, aceste procese diferă în punctele esențiale, deoarece istoria unei societăți are un caracter ireiterativ și deoarece modul în care decurge un anumit proces este întotdeauna determinat de evoluția societății respective[37]. În al doilea rând, particularitatea științelor socio-umane provine din aceea că variabilele caracteristice societății (clase, curente artistice, forme de guvernământ etc.) nu pot fi analizate în același mod ca obiectele științelor naturii. O descriere a acestor variabile nu poate fi întreprinsă doar pe baza determinării relațiilor și caracteristicilor elementelor acestora și de aceea schimbarea unor astfel de variabile nu poate fi descrisă ca fiind doar o rearanjare a acelorași elemente. Schimbarea trebuie să conțină în mod esențial ceva nou.

Popper opune ideii că evoluția socială are un caracter specific, deoarece ar consta în schimbări și înnoiri istorice ireiterative, opinia că există ceva corespunzător și în procesele naturale. Astfel, există anumite legi ale naturii valabile doar pentru anumite regiuni și perioade. Pentru majoritatea oamenilor alternanța zi-noapte constituie una dintre cele mai evidente legi; cu totul altfel stau lucrurile însă pentru cineva de la cercul polar. Popper susține că ar fi o greșeală să crezi că poți studia într-un anumit domeniu „ansambluri", dacă prin aceasta se au în vedere toate aspectele și trăsăturile acestui domeniu. Prin aceste „ansambluri" studiate în științele socio-umane sunt vizate de fapt anumite aspecte sau trăsături ale obiectului studiat. În același sens în care se studiază „ansamblurile" în domeniul științelor socio-istorice se studiază întreguri și în domeniul științelor naturale, precum deplasările ghețarilor, deplasările corpurilor cerești, nașterea lanțurilor muntoase sau mișcarea atomilor[38].

Principalul argument popperian contra istoricismului se referă la semnificația progresului cunoașterii pentru evoluția societății. El nu contestă posibilitatea de a formula legi sociologice. Acestea vizează în primul rând relația dintre consecințele neintenționate ale acțiunilor noastre; aceste legi sunt de același tip ca legile fizicii, adică apar sub forma unor propoziții

generale cu caracter condițional. Astfel, legile economiei de piață pot fi enunțate în mai multe forme, în funcție de tipul de piață despre care este vorba. Pe de altă parte, astfel de legi nu pot fi folosite pentru a face predicții cu caracter absolut. Condițiile inițiale se pot schimba constant sau putem opera schimbări chiar noi. Astfel de schimbări depind, printre altele, de progresul cunoașterii științifice, neputându-se face însă, în mod principial, predicții referitoare la conținutul lor. Științele socio-umane trebuie să utilizeze aceleași metode ca științele naturii, și anume aplicarea metodei încercării și erorii (principiul rezolvării empirice a problemelor) în vederea construirii unor teorii explicative generale, prin intermediul cărora să ne putem apropia de adevăr[39]. Științele istorice sunt caracterizate prin interesul lor de a analiza, descrie și explica procese sau cursuri de evenimente ireiterative. Prezentarea activităților (a cursului acestora) trebuie realizată, de asemenea, prin metoda încercării și a erorii. Înțelegerea unei activități umane necesită de obicei două tipuri de premise: în primul rând, trebuie să cunoaștem situația-problemă în care se găsește persoana care întreprinde respectiva acțiune; prin urmare, trebuie să cunoaștem circumstanțele obiective în care este îndeplinită respectiva acțiune. În al doilea rând trebuie să cunoaștem câte ceva despre opiniile, așteptările, preferințele etc. persoanei care acționează, adică să putem înțelege modul în care persoana respectivă vede ea însăși și apreciază situația respectivă. Pe baza acestor cunoștințe suntem în stare să elaborăm o „reconstrucție rațională" – simplificată și idealizată – a situației-problemă în care se găsește persoana respectivă, raportându-ne astfel la propria sa înțelegere a situației. Elaborarea unei astfel de reconstrucții (model) este desemnată de Popper drept *logica situației* sau analiza situației[40].

Însă un istoric nu încearcă să descrie și să explice un șir oarecare de evenimente. Dimpotrivă, el alege anumite evenimente sau procese pornind de la un anumit punct de vedere, adică de la o interpretare generală. Această interpretare furnizează, pe de o parte, acel aspect al istoriei care urmează a fi studiat (de ex.: istoria costumului popular într-o anumită societate), iar, pe de altă parte, o idee conducătoare care stabilește care este perspectiva din care trebuie studiate procesele istorice, altfel spus, hotărăște care procese istorice trebuie considerate mai relevante. Astfel, istoria costumului popular poate fi înțeleasă ca o evoluție determinată de relațiile economice. Popper consideră că este important faptul că astfel de idei conducătoare sau interpretări generale nu sunt testabile experimental asemeni teoriilor generale, lucru care nu exclude, însă, o dezbatere critică.

Individualism și reforme raționale

Popper critică nu doar istoricismul, ci și colectivismul, adică acel punct de vedere potrivit căruia individul ar juca un rol secundar în relația sa cu ansamblurile sociale (armata, partidul, biserica), a căror parte componentă este. Potrivit lui Popper, colectivismul se bazează, pe de o parte, pe confundarea individualismului cu egoismul, iar, pe de altă parte, pe confundarea altruismului cu colectivismul. Termenul opus colectivismului nu este egoismul, ci individualismul: fiecare individ este valoros sau, pentru a folosi limbajul kantian, nici o persoană nu trebuie folosită ca simplu mijloc pentru atingerea unui scop. Individualismul nu intră în contradicție cu altruismul, altfel spus cu solidaritatea cu cei aflați în nevoie sau cu suferinzii. Pe de altă parte, altruismul nu presupune colectivismul. Mai mult, colectivismul conduce mult prea ușor la viziuni totalitare și la abuz de putere. Când generalul, ansamblul, este cel mai important și când individul nu este nimic altceva decât o piesă de mozaic interșanjabilă, atunci indivizii rebeli, care se opun viziunii dominante ce urmărește supunerea deplină a indivizilor în cadrul colectivității, vor fi înlăturați[41].

Istoricismul și colectivismul sunt utilizați în cadrul filosofiei politice pentru motivarea unei atitudini utopice. Prin termenul *utopism* este desemnat acel punct de vedere potrivit căruia schimbările relațiilor sociale deja existente pot fi realizate cel mai bine pe baza unui proiect atotcuprinzător al unei societăți ideale, adică pe baza unei utopii. Atât planurile utopice cât și încercările de a pune în practică aceste planuri au două elemente caracteristice[42]: utopia trebuie să prezinte prin intermediul unei analize atotcuprinzătoare atât cauzele întregii suferințe și nefericiri ale omului, cât și condițiile ce trebuie îndeplinite pentru a garanta o societate armonioasă și fericită. Prin urmare, răul trebuie smuls din rădăcini. Utopistul va susține, de asemenea, că nu este posibilă o reconstrucție pornind de la instituțiile și relațiile deja existente în respectiva societate. Credincios viziunii holiste, acesta va susține că toate instituțiile sociale – justiția, învățământul, structurile economice, forma de guvernământ – sunt impregnate de nefericirea generală a societății în ansamblul ei. Prin urmare, vechile instituții și paradigme ale activității sociale trebuie complet înlăturate. În mod necesar, trebuie schimbați și oamenii deoarece aceștia sunt atât de corupți, încât nu sunt în stare să aprecieze noua societate ideală. Prin urmare, politicianul sau conducătorul utopic trebuie să exercite un control total asupra întregii societăți și trebuie să fie pregătit să se folosească

de mijloace de constrângere totalitare pentru a înăbuși din fașă orice încercare de contrarevoluție.

Pe baza atitudinii sale antiholiste și anticolectiviste, Popper consideră că a lupta împotriva răului societății spre folosul individului, cu ajutorul teoriilor științifice viabile este o sarcină nobilă și care poate fi îndeplinită. Un plan rațional în vederea instituirii unei noi ordini sociale și care să vizeze toate aspectele sociale este imposibil. Și aceasta nu doar pentru că noi nu putem cuprinde toate aceste aspecte, ci și deoarece noi avem întotdeauna doar o cunoaștere asimptotică privitoare la consecințele nedorite ale acțiunilor noastre. Ce cale de ieșire ar mai avea un utopist atunci când procesele nu decurg așa cum le-a gândit el? El ar trebui să opereze niște corecturi în planurile inițiale – lucru care este, firește, în contradicție cu ideea unei astfel de utopii. În afară de aceasta, astfel de consecințe ar trebui ascunse sau explicate prin intermediul unor subterfugii, cum ar fi inventarea unor țapi ispășitori: intriganți contrarevoluționari, sabotori, minorități etc. Găsirea unor astfel de țapi ispășitori înseamnă a recurge la ceea ce Popper numește teoria conspirației. Aceasta înseamnă că toate fenomenele sociale care nu pot fi subsumate conceptelor pe care le utilizează clasa conducătoare pot și trebuie să fie explicate drept activități puse la cale de către grupuri conspirative. Tocmai de aceea, utopistul trebuie să controleze strict populația și comportamentul acesteia, și anume într-un mod ce nu fusese prevăzut în planul inițial al unei societăți ideale. La cel mai mic semn de deviere sau de neconformitate cu acea cale care trebuie urmată pentru a atinge scopul fixat (adică utopia), trebuie luate imediat măsuri, trebuie introduse controale și mecanisme de represiune. Aceasta are drept rezultat nu doar faptul că, uneori, chiar cei care fac parte din clasa conducătoare se descurcă greu în hățișul birocratic al aparatului de control, ci faptul că utopistul, deoarece nimeni nu îi controlează pe cei care controlează, nu mai poate dovedi că țelurile sale nobile sunt puse în practică, deoarece tocmai cei care ar putea avea aici un cuvânt de spus sunt reduși la tăcere.

Societatea deschisă

O planificare a societății în ansamblul ei este imposibilă. Se poate încerca totuși să se lupte împotriva răului social (sărăcie, boală, război etc.) cu ajutorul utilizării raționale a metodei încercării și erorii. Tocmai pornind de la instituțiile și tradițiile deja existente, care dau naștere și la astfel de

probleme, pot fi schimbate tradițiile și pot fi introduse noi instituții care să reducă răul. Această metodă de abordare a problemelor este cea adecvată deoarece astfel putem să supunem testării rezultatele pe care le-am vizat și să învățăm din greșeli. Cu toate acestea, Popper nu neagă faptul că speranța și credința într-o societate mai bună nu ar avea și ea o anumită însemnătate. Ar fi însă primejdios și deopotrivă stupid să credem că toate conflictele și interesele opuse se vor stinge. Cine crede acest lucru este orbit de propriile visuri, iar în cele din urmă va încerca nu să adapteze utopia la oamenii concreți, ci, din contră, va considera că oamenii trebuie să se supună utopiei sale.

Din punct de vedere istoricist, cei care guvernează și consilierii acestora trebuie să fie selectați pe baza îmbrățișării unui anumit punct de vedere privitor la procesul istoric, altfel spus ei trebuie să fie o elită. Astfel, întrebarea „Cui trebuie să-i fie încredințată puterea legislativă și cea executivă?" devine problema centrală. Popper nu crede însă că aceasta este problema politică centrală. Consecvent maximei lordului Acton – puterea corupe, iar puterea absolută corupe absolut – Popper consideră că problema centrală este cum să controlăm guvernarea și administrația. Cum pot cei conduși să controleze modul în care cei care guvernează își exercită puterea?

Popper consideră că un astfel de control este posibil prin intermediul instituțiilor și al formelor de guvernământ democratice, prin intermediul cărora cetățenii pot alege și destitui guvernanții, nu prin utilizarea forței, ci cu ajutorul instituțiilor, care garantează acest proces, cât mai bine cu putință, prin intermediul drepturilor stabilite legal. Acestea trebuie să garanteze libertatea opiniei, a exprimării publice, un anumit nivel de educație etc. Nu poate exista însă nici o garanție a conservării unei astfel de forme de guvernământ pe o perioada lungă. Putem, însă, lupta pentru conservarea și ameliorarea acestei forme de guvernământ[43].

Instituțiile democratice, mai mult sau mai puțin perfecte, sunt trăsătura definitorie a unei societăți deschise. Diferența între societățile deschise și cele închise (avute în vedere ca tipuri ideale) este una dintre ideile conducătoare ale interpretării popperiene a istoriei politice și științifice din Europa occidentală. O societate deschisă este caracterizată prin garantarea următoarelor drepturi:

- admiterea și facilitarea propunerilor prezentate în mod public în vederea soluționării problemelor sociale;
- admiterea și facilitarea criticii în mod public a acestor propuneri fără discriminare de clasă, partid sau sex;

- admiterea și facilitarea inițierii de reforme pe baza propunerilor discutate critic;
- examinarea rezultatelor unei reforme cu scopul de a verifica propunerile inițiale.

Popper susține că prima societate deschisă din Europa occidentală a fost Atena antică; ea a fost departe de a fi perfectă și tocmai de aceea nu putem considera că structurile sociale ce au luat naștere ulterior reprezintă o înrăutățire a stării inițiale. Sclavia, oprimarea femeii, sărăcia, imperialismul ș.a.m.d. care au urmat Atenei antice sunt o dovadă pentru faptul că instituțiile democratice introduse inițial nu au putut fi conservate și ameliorate pe perioade de timp lungi.

O societate închisă este caracterizată în primul rând printr-o atitudine magică (irațională) față de tradițiile și moravurile societății. Tradițiile și moravurile sunt considerate daturi naturale sau divine, au un caracter inevitabil și etern; ele sunt privite asemenea orbitelor planetelor sau a altor procese guvernate de legi naturale. Prin urmare, moravurile și cutumele dovedesc o mare rigiditate și stabilitate. Chiar și relativ rarele schimbări nu sunt decât variații cu un caracter religios, care duc la introducerea unui nou tabu. Caracteristic pentru majoritatea tipurilor de relații sociale este că stabilesc moravurile în modul mai sus amintit. Aceasta înseamnă, de asemenea, că într-o societate închisă persoanele sunt arareori derutate, neștiind ce trebuie și ce nu trebuie să facă: ele trebuie să facă ceea ce prescrie tradiția și ceea ce este conform cu tabuurile. Nu rămâne loc pentru atitudini personale, îndoială sau responsabilitate individuală: „deciziile” sunt luate de colectivitate, fiind eventual aduse la cunoștință prin intermediul magicienilor (conducătorul partidului, preotul, tehnocrații) care, credincioși tradiției, reprezintă colectivitatea și acționează în numele ei[44].

Tocmai o astfel de societate este terenul propice pentru istoricism, colectivism și utopism. Societății deschise îi este caracteristică o anumită formă de împovărare pe care nu o întâlnim într-o societate închisă: este vorba de împovărarea ce decurge din atitudinea și responsabilitatea individuală, din efortul care îi este cerut individului atunci când încearcă să soluționeze o problemă. Societatea deschisă este caracterizată de o formă abstractă a lui „a-fi-împreună” care nu există într-o societate închisă. În societatea deschisă individul nu este incorporat în mecanismele sociale – moravuri și tabuuri, el nu este absorbit de diferite comunități care să corespundă din capul locului nevoilor sale sociale fundamentale. Tocmai

de aceea într-o societate deschisă există şi posibilitatea ca mulţi oameni să se zbată nefericiţi şi singuri în anonimitate şi izolare[45].

Popper avertizează însă că trebuie să înţelegem că alegerea unui anumit tip de societate o exclude pe cealaltă: nu putem să ne folosim, pe de o parte, de libertăţile şi posibilităţile pe care ni le oferă instituţiile democratice, iar, pe de altă parte, să ne bucurăm de sentimentul de securitate oferit de un colectiv ce trăieşte după reguli şi ritualuri stricte:

„Niciodată nu vom putea să ne mai întoarcem la presupusa nevinovăţie şi frumuseţe a societăţii închise. Visul nostru ceresc nu poate fi împlinit pe pământ. Imediat ce începem a ne încredinţa raţiunii noastre, imediat ce începem a ne exercita capacităţile critice, simţim şi apelul la responsabilitatea personală şi cu aceasta responsabilitatea de a ajuta la progresul ştiinţei: ajunşi aici, nu ne mai putem reîntoarce la o stare de supunere dominată de magia tribală. Pentru cei care au gustat din pomul cunoaşterii, paradisul e pierdut. Cu cât încercăm mai mult să ne reîntoarcem la epoca eroică a comunităţii tribale, cu atât mai sigur vom produce instituţii precum inchiziţia, poliţia secretă şi, deopotrivă, o imagine romanţată a haiduciei. Dacă vrem să începem cu supunerea raţiunii şi a adevărului, atunci trebuie să punem capăt, în primul rând, la cea mai brutală şi violentă distrugere a ceea ce este uman. *Nu mai este posibilă o reîntoarcere la o stare naturală de armonie. Dacă vrem să mergem înapoi, atunci trebuie să parcurgem tot drumul – trebuie să devenim bestii*"[46].

Scrierile lui Popper

–: Logik der Forschung. Wien 1934,, ediţia revăzută şi adăugită, Tübingen 1982 (=*LF*).
–: The Poverty of Historicism. În: Economica, New Series. Vol. 11. London 1944, pp. 86-103, pp. 119-137; Vol.12. London 1945, pp. 69-89. London 1960 (germ. Das Elend des Historizismus. 4. Aufl. Tübingen 1974) (=*EH*).
–: The Open Society and its Enemies. Vol. I-II. London 1945 (germ. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bern 1957/58, 4. Aufl. München 1975) (=*OG*).
–: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London 1963, 2nd and rev. ed. 1965 (=*CR*).
–: Marcuse, H.: Revolution oder Reform? Eine Konfrontation. Ed. de F. Stark. München 1971.
–: Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford 1972 (germ. Objektive Erkenntnis. Ein revolutionärer Entwurf. Hamburg 1973, 4. Verb. und erg. Aufl. 1984) (=*OE*).
–: Intellectual Autobiography; Replies to my Critics. În: The Philosophy of Karl Popper, ed. de P.A. Schlipp. Book I-II. La Sale 1974, pp. 3-181, pp. 961-1197 (=*Auto*) (=*RC*).

–: Eccles, J. C.: The Self and its Brain. Heidelberg/Berlin/London/New York 1977 (germ. Das Ich und sein Gehirn. München/Zürich 1982).
–: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Ed. de T.E. Hansen. Tübingen 1979; Einleitung 1978 (=*E78*).
–: Ausgangpunkte. Meine intellektuele Entwicklung. Hamburg 1979.
–: Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. München/Zürich 1984.
–: Realism and the Aim of Science. London etc. 1983.
–: Quantum Theory and Schism in Physics. Totowa 1982.

Bibliografie

Hansen, T.E.: Bibliography of the Wrintings of Karl Popper. În: The Philosophy of Karl Popper, ed. de P.A. Schilpp. Book II. La Salle 1974, pp. 1201-1287.

Literatură secundară

Ackermann, R.J.: The Philosophy of Karl Popper. Amherst 1976.
Bouveresse, R./Barreau, H. (ed.): Karl Popper. Science et Philosophie. Paris 1991.
Bunge, M.A. (ed.): The Critical Approach to Science and Philosophy. New York 1964.
Burke, T.E.: The Philosophy of Popper. Manchester 1983.
Cornforth, M.: The Open Philosophy and the Open Society. London 1968.
Currie, G./A. Musgrave (eds.): Popper and the Human Sciences. Dordrecht/Boston/ Lancaster 1985.
Döring, E.: Karl R. Popper. Einfürung in Leben und Werk. Hamburg 1987.
Hahn, R: Die Theorie der Erfahrung bei Popper und Kant. Freiburg/München 1982.
Magee, B.: Karl Popper. Trad. de A. Krais. Tübingen 1986.
Michalos, A.C. The Popper-Carnap Controversy. The Hague 1971.
Munz, P.: Our Knowledge of the Growth of Knowledge. Popper or Wittgenstein. London etc. 1985
O'Hear, A.: Karl Popper. London/Boston 1980.
Radnitzy, G./Bartley, W.W. (eds.): Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge. La Salle 1987, 1988.
Salamun, K.: Karl Popper und die Philosophie des Kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von Karl R. Popper. Amsterdam 1989.
Schäfer, L.: Karl. R. Popper. München 1988.
Schlipp, P.A. (ed.): The Philosophy of Karl Popper. Book I-II. La Salle 1974.
Schneider, W.L.: Objektives Verstehen. Rekonstruktion eineș Paradigmas. Gadamer, Popper, Toulmin, Luhmann. Opladen 1991.
Schriftenreihe zur Philosophie Karl Poppers und des Kritischen Rationalismus. Bd. I (1991).
Sievering, U. O. (Ed.): Kritischer Rationalismus heute. Frankfurt/M. 1988.
Wallner, F. (Ed.): Karl Popper. Philosophie und Wissenschaft. Wien 1985.

Wellmer, A.: Methodologie als Erkenntnistheorie. Frankfurt/M 1967.
Williams, D.E.: Truth, Hope and Power. The Thought of Karl Popper Toronto etc. 1989.

Note

1 Popper, *Auto*, p. 87 şi urm.
2 Popper, *Auto*, p. 57 şi urm.
3 Popper, *Auto*, p. 62, 83 şi urm.; p. 88.
4 Popper, *Auto*, p. 27.
5 Popper, *Auto*, p. 67.
6 Popper, *OE*, p. 198 şi urm. şi 362 şi urm.
7 Popper, *LF*, p. 34 şi urm.
8 Popper, *LF*, p. 66 şi urm.
9 Popper, *LF*, Cap. II.
10 Popper, *LF*, p. 54 şi urm.
11 Popper, *LF*, p. 49.
12 Popper, *RC*, p. 983.
13 Popper, *RC*, p. 986 şi urm.
14 Popper, *LF*, p. 15 şi urm.; Popper, *OE*, p. 13.
15 Popper, *OE*, p. 3 şi urm.; Popper, *RC*, p. 1018 şi urm.
16 Popper, *LF*, p. 211 şi urm.; Popper, *OE*, p. 17 şi urm.
17 Popper, *CR*, p. 385 şi urm.
18 Popper, *CR*, p. 390 şi urm.
19 Popper, *LF*, p. 201 şi urm.
20 Popper, *OE*, p. 25.
21 Popper, *CR*, p. 33 şi urm.
22 Popper, *LF*, p. 222 şi urm.
23 Popper, *LF*, p. 28.
24 Popper, *RC*, p. 980 şi urm.
25 Popper, *CR*, p. 66 şi urm.
26 Popper, *OG II*, p. 281 şi urm.
27 Popper, *OG II*, p. 275 şi urm.
28 Popper, *E78*, pp. XV şi XXIX.
29 Popper, *E78*, p. XXX.
30 Popper, *CR*, pp. 240-248.
31 Popper, *OE*, p. 112; cf. Popper, *RC*, p. 1027 şi urm.
32 Cf. Popper, *OE*, p. 147.
33 Popper, *EH*, p. 2; Popper, *OG*, I, pp. 23 şi 31.
34 Popper, *OG* I, p. 31 şi urm.
35 Popper, *EH*, p. 14 şi urm.
36 Popper, *EH*, p. 29 şi urm.
37 Popper, *EH*, p. 8 şi urm.

38 Popper, *EH*, p. 64 și urm.
39 Popper, *EH*, p. 102 și urm.; cf. Popper, *OG* II, p. 323 și urm.
40 Popper, *EH*, p. 116 și urm.; Popper, *OG* II, p. 122 și urm.; Popper, *OE*, p. 184 și urm.
41 cf. Popper, *OG* I, p. 213 și urm.
42 Popper, *OG* I, p. 213 și urm.
43 Popper, *OG* I, p. 169 și urm.
44 Popper, *OG* I, p. 231 și urm.
45 Popper, *OG* I, p. 234 și urm.
46 Popper, *OG* I, p. 267.

Jan Riis Flor

Thomas S. Kuhn
Progres prin revoluții

Critica popperiană a concepției pozitivist-logice despre știință și cunoaștere s-a impus deja din anii '30. Raționalismul critic nu a putut fi instaurat însă ca o mișcare alternativă serioasă decât de la sfârșitul anilor '50.

În această perioadă au apărut numeroase tratate care au criticat dintr-o perspectivă oarecum diferită filosofia științei specifică empirismului logic. Mai multe dintre aceste tratate susțineau teza că există nenumărate puncte în care filosofia științei a empiriștilor logici și cea popperiană cad într-un acord criticabil. Astfel de scrieri ale acestei perioade, ce încercau să identifice și să critice aceste trăsături comune, sunt, de exemplu, *Philosophy of Science* a lui S.E. Toulmin, *Patterns of Discovery* a lui N. R. Hanson, ca și o serie de articole ale lui P.K. Feyerabend, cum sunt *Explanation, Reduction, and Empiricism*. În aceste publicații, și în altele similare, se punea mare accent pe ilustrarea cu exemple din istoria științei a reflecțiilor mai curând abstracte privitoare la natura metodelor, teoriilor și legilor științifice. Adesea s-a întâmplat chiar că pe firul explorării unui exemplu din istoria științei erau apoi dezvoltate considerații teoretice. Acest fapt a fost apoi justificat susținându-se că n-am putea distinge între principii ce se referă exclusiv la întemeierea expresiilor științifice și reflecții centrate inițial pe descoperirea conceptelor și teoriilor științifice. Prin aceasta, autorii menționați se găseau în contradicție cu pozitivismul logic și cu Popper, care apărau concepția conform căreia istoria științei trebuie localizată în domeniul cercetării empirice. Ca urmare a strânsei legături dintre istoria și filosofia științei, se încerca acum să se găsească un principiu de demarcație bazat mai curând pe caracteristicile psihologic-sociologice ale instituțiilor științifice decât pe trăsăturile logice ale produselor activității științei.

Falsa imagine

Opera ce s-a bucurat de cel mai mare prestigiu și care a provocat efecte de anvergură și discuții chiar și în afara cercului de filosofi ai științei a fost *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) a lui Thomas S. Kuhn. Inițial, Kuhn studiase fizica teoretică. Ulterior, el s-a interesat și de problematica istoriei științei, și în legătură cu aceste cercetări a ajuns să se ocupe de filosofia științei. A scris o carte despre trecerea de la vechea cosmologie la cea modernă, intitulată *The Copernican Revolution* (1957) și câteva articole de istoria și filosofia științei. Câteva dintre acestea au fost reunite în culegerea *The Essential Tension*. În 1970, *The Structure of Scientific Revolutions* a apărut într-o a doua ediție, însoțită de o lungă postfață. Aici – ca și în alte eseuri – Kuhn a încercat să-și explice și să-și clarifice punctul de vedere împotriva criticii virulente stârnite de cartea sa. Aceasta a condus la faptul că el a mai slăbit (relativizat) unele dintre tezele fundamentale ale cărții sale. În cele ce urmează ne vom ocupa în general de ediția întâi a cărții, întrucât ea a fost ținta acestor critici.

Pe baza studiilor sale de istoria științei, Kuhn a ajuns la convingerea că ceva este în neregulă cu imaginea dominantă asupra științei: anume că ea distorsionează sistematic acele dezvoltări care în realitate au făcut posibile marile descoperiri și recunoașterea lor generală. Trebuie subliniat aici că Thomas Kuhn își găsește exemplele în fizică, lăsând impresia că observațiile sale ar fi valabile pentru toate științele naturii, și probabil chiar pentru științele sociale[1].

Kuhn obiectează în primul rând împotriva concepției cumulative, după care știința, o dată pusă în mișcare, a adunat tot mai multe fapte, respectiv a emis teorii tot mai generale. Această concepție cumulativă este adesea asociată cu punctul de vedere după care stă în natura științei ca aceasta să se poată elibera în măsură tot mai mare de prejudecăți și să elimine superstițiile.

Kuhn își prezintă critica pornind de la cercetările sale de istoria științei, cercetări după care nu există criterii generale, anistorice, pentru a separa știința autentică de superstiție. Știința ar fi, după concepția clasică, o acumulare continuă de fapte, respectiv teorii, tot mai generale, care evoluează continuu începând de la „nașterea" spiritului științific. Disciplinele științifice s-au dezvoltat însă mai degrabă în manieră discontinuă, pe baza unor serii de revoluții mai mici sau mai mari. Aceste revoluții n-au avut ca rezultat faptul că vechile cunoștințe științifice au fost ușor modificate și corectate, ci, în primul rând, au reprezentat o ruptură cu vechile problematici și valorizări

ale soluțiilor găsite. Revoluțiile au fost orientate către viitor, în măsura în care, printr-o redefinire a cadrului problematic, au făcut posibile noi întrebări și noi metode de cercetare[2].

În locul concepției cumulative despre dezvoltarea științei, în teoria kuhniană apare o perspectivă evolutivă asupra acestei dezvoltări. Kuhn alege în mod conștient termenul „evoluție" pentru a produce o analogie între dezvoltarea științei și cea a organismelor. Așa cum diferitele specii de ființe vii descind unele din altele, la fel, o revoluție științifică „se naște" din cercetările perioadei precedente. Aceasta înseamnă că, în ciuda întreruperii procesului cumulativ de către revoluțiile științifice – atât în privința acumulării de date, cât a teoriilor – există o conexiune demonstrabilă în dezvoltarea științei. Căci pentru fiecare verigă a acestui lanț evolutiv, se poate arăta că a apărut din veriga anterioară, și în ce mod. Dimpotrivă, nu se poate prezice cu certitudine felul în care o verigă va putea da naștere alteia, atâta timp cât ne găsim înăuntrul acestei verigi (respectiv al acestei faze de dezvoltare)[3].

Paradigmele și știința normală

Două concepte – care se condiționează și se explică reciproc – constituie în partea constructivă a teoriei kuhniene a științei nucleul central în jurul căruia gravitează totul: conceptul de comunitate de cercetare (*scientific comunity*) și cel de paradigmă. Pentru ca mai mulți oameni de știință să alcătuiască o comunitate de cercetare, trebuie presupus că aceștia au câteva caracteristici comune. Putem privi o trăsătură ca fiind ceva comun, mai precis o paradigmă, atunci când mai mulți savanți întreprind o cercetare concretă sub semnul acestei paradigme[4]. Ca exemple de paradigme pot fi indicate opere clasice precum *Almagesta* lui Ptolemeu, sau *Principia mathematica philosophiae naturalis* a lui Newton. Autorul susține că acestea prezintă cele două semne distinctive ce caracterizează o paradigmă. Rezultatele și metodele celor două opere au fost prin ele însele suficient de puternice pentru a-și atrage adepți, astfel încât aceștia să-și piardă orice interes pentru activitățile științifice concurente. În plus, prin întrebările lor rămase deschise, ele au oferit comunității științifice formate de ele suficiente probleme de rezolvat[5].

O paradigmă nu poate fi pur și simplu echivalată cu o teorie, dacă înțelegem teoria ca un sistem de propoziții. Alături de considerații teoretice, o paradigmă trebuie să mai includă soluții eficiente la probleme științifice. Doar astfel un grup de savanți va deveni o comunitate a cărei activitate de

cercetare va fi de acum înainte condusă de această paradigmă. Între un „grup de savanți" și o „comunitate de cercetare" există două diferențe caracteristice. Prima constă în aceea că într-o „comunitate de cercetare", datorită paradigmei comune, pot lipsi discuțiile de principiu dintre membrii comunității privitoare la fundamentele cercetării lor. Înăuntrul acestei comunități va exista o mai mare preînțelegere decât într-un grup disparat, astfel că va domni un acord cuprinzător cu privire la care dintre rezultatele cercetării vor fi evaluate drept succese și care drept eșecuri. Cealaltă diferență constă în faptul că unitatea de acord descrisă mai sus produce un program de inițiere relativ stabil căruia trebuie să i te supui pentru a te familiariza cu respectiva disciplină, fapt ce contribuie din nou la întărirea coeziunii înăuntrul comunității. Prin urmare, într-o comunitate vor fi citite aceleași manuale, vor fi discutate aceleași exemple de soluții la probleme, vor fi apreciate aceleași modele exemplare[6].

Pe baza acestor observații, Kuhn distinge între știința preparadigmatică (sau cercetarea într-o fază preștiințifică) și știința matură. Cercetarea dintr-un domeniu este preparadigmatică atunci când există mai multe școli concurente, dintre care fiecare pretinde că are un tip de paradigmă, dar unde nu se poate vorbi de progrese științifice autentice.

Ca exemplu de perioadă preparadigmatică, Kuhn dă cercetarea electricității în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, dar și câteva dintre științele sociale moderne[7]. În anumite condiții, cercetarea intră din faza preparadigmatică într-un stadiu dezvoltat sau matur. Aceasta poate avea loc atunci când cercetarea a adâncit paradigma atât de mult, încât este evidentă apariția unor progrese care-i vor afecta negativ pe adepții școlilor concurente. Kuhn nu afirmă totuși că cercetarea ar avansa doar prin simplul fapt că un grup de savanți hotărăsc să cadă de acord asupra unor anumite aspecte fundamentale din domeniul lor. Reflecțiile sale nu trebuie înțelese greșit ca fiind o rețetă standard pentru instaurarea în viitor a unei științe[8].

În domeniul științei moderne, Kuhn deosebește două tipuri de cercetare: știința normală și cea extraordinară. Prin cercetare în faza științei normale, el înțelege activitatea de cercetare a unui grup științific sub influența unei paradigme, fază în care grupul nu ia în seamă elaborarea de noi teorii în domeniul unei paradigme alternative[9]. Caracteristic acestui tip de cercetare este că problemele de rezolvat și reperele pentru evaluarea soluțiilor sunt derivate din paradigmă. Astfel, pentru un grup, o paradigmă ia naștere prin aceea că pare plină de perspective pentru formularea de probleme concrete și găsirea de soluții. Corespunzător, procesul de știință normală constă în a

cerceta în ce măsură pot fi satisfăcute aceste pretenții. Kuhn pune totuși accent pe teza că grupul de cercetători consideră ca de la sine înțeles că pretenția poate fi satisfăcută[10].

Activitățile din știința normală se concentrează pe trei puncte. Mai întâi, se încearcă obținerea unor valori exacte pentru datele relevante, ca de exemplu pozițiile astrelor sau constantele optice. Apoi sunt elaborate metode și instrumente, cu ajutorul cărora poate fi atinsă o mai mare concordanță între teorii și fapte; ca exemple pot fi date mașina Atwood pentru demonstrarea legii atracției între două corpuri sau elaborarea unei tehnici matematice pentru studiul problemei celor două corpuri. În al treilea rând se încearcă să-se ajungă la o elaborare, respectiv articulare exhaustivă a teoriilor paradigmatice. Pentru activitatea normală de cercetare este caracteristic în special faptul că ea este în aceeași măsură teoretică și experimentală. Drept exemple sunt oferite determinarea constantelor fizice sau legile cantitative, precum legea lui Coulomb a forțelor electrostatice. Mai degrabă teoretice – și de aceea aparținând tot acestui domeniu – sunt încercările de oferi prezentări ale paradigmei mai elegante, mai adecvate sau mai clare. Diferitele formulări ale mecanicii newtoniene ne pot servi aici ca exemple. Această concepție îl conduce pe Kuhn la refuzul unei separări stricte între teorie și activitate empirică: nu există, în știință, propoziții de observație „pure”[11].

Problemele din faza științei normale sunt așadar caracterizate de faptul că este admis ca evident că ele au o soluție și cercetătorii cred că știu dinainte între ce limite trebuie găsită soluția. În plus de aceasta, există anumite prescripții pentru felul în care trebuie căutate răspunsurile la întrebări, și există norme pentru cum trebuie evaluate răspunsurile. Kuhn afirmă de aceea că în asemenea încercări de a rezolva probleme științifice este în joc nu atât prestigiul paradigmei, cât vocația oamenilor de știință. Rezolvarea de probleme în domeniul științei normale este desemnată ca o rezolvare unor *puzzle* (*puzzle-solving*), iar problemele sunt văzute ca niște *puzzles*[12].

Revoluțiile științifice

Cercetarea extraordinară survine atunci când activitatea științifică normală dintr-o comunitate de cercetare intră în criză sau când anomaliile devin evidente. Pentru o comunitate de cercetare, un fenomen devine o anomalie – ca opus unui *puzzle* – când un fenomen nu poate fi atribuit aparent unei

paradigme, sau când poate declanșa în sânul comunității îndoieli față de capacitatea paradigmei. O criză apare când un număr de anomalii sunt resimțite ca suficient de amenințătoare – altminteri, ele ar fi pur și simplu date la o parte sau ignorate – sau când înăuntrul grupului se răspândește sentimentul că s-ar putea ca ceva să nu fie în regulă cu teoria paradigmatică[13].

Sesizarea anomaliilor este presupoziția și, în anumite condiții, preludiul descoperirii de noi fapte, așa cum crizele reprezintă presupoziția și punctul de plecare pentru descoperirea (*invention*) de noi teorii[14]. Cercetarea extraordinară caută să suprime anomaliile și să pună capăt crizei. De aceea, ea nu este caracterizată prin rezolvarea de *puzzles*. Mai degrabă se elaborează noi versiuni ale teoriilor în vigoare, iar conceptele fundamentale sunt supuse unei analize filosofice. La aceasta se mai adaugă faptul că, acum, comunitatea de cercetare caută să conceapă teorii mai mult sau mai puțin speculative prin care să-i poată atrage pe adepți și să strângă o nouă comunitate. Dacă aceasta reușește, atunci s-a petrecut o revoluție științifică, o schimbare de paradigmă.

O revoluție științifică trebuie să conțină întotdeauna descoperiri sau invenții care să explice fenomene, care raportate la vechea paradigmă, apăreau ca anomalii, sau care să pună capăt crizei. Invers, prezența descoperirilor sau invențiilor înseamnă întotdeauna că a avut loc o revoluție științifică. Ca exemple sunt citate nu numai marile răsturnări asociate cu numele lui Copernic, Newton, Lavoisier sau Einstein, ci și descoperirea oxigenului sau a razelor Röntgen. Ca exemplu pentru o invenție apărută ca rezultat al unei serii de anomalii este indicată dezvoltarea buteliei de Leyda. Aceasta a contribuit la trecerea teoriei electricității din stadiul de disciplină preștiințifică într-o fază matură. Exemple de revoluții apărute din situații de criză ar fi elaborarea, la începutul secolului, a teoriei speciale a relativității pe fundalul crizelor din teoria eterului cosmic sau revoluția copernicană, care a apărut datorită crizei astronomiei ptolemaice[15]. Prin urmare, o revoluție științifică manifestă de regulă următoarele semne caracteristice:

- comunitatea de cercetare abandonează o teorie ce era până atunci meritorie și respectabilă, introducând o alta care o înlocuiește pe cea dintâi, întrucât noua teorie nu e compatibilă cu ea;
- concepția despre ce poate fi considerat drept o problemă relevantă, respectiv o soluție adecvată, s-a schimbat;
- modalitatea de a examina și înțelege lumea în manieră științifică s-a schimbat atât de mult încât cercetarea științifică are loc acum, așa-zicând, într-o altă lume[16].

Idealul științific kuhnian

În legătură cu elaborarea aparatului conceptual schițat de noi, Kuhn a formulat și câteva poziții care au stârnit atenția unui public situat cu mult în afara cercului filosofilor științei. Aceasta se datorează nu în ultimul rând faptului că mulți au început să creadă că aceste idei au zguduit raționalitatea și obiectivitatea, care erau până atunci privite în general drept calitățile fundamentale ale tradiției științifice occidentale.

Kuhn susține că orice știință este în primul rând caracterizată de existența unei științe normale. Activitatea științifică (*the scientific enterprise*) se deosebește de alte activități, precum arta, religia sau filosofia prin caracterul instituționalizat al rezolvării de *puzzle*s pe baza unei paradigme[17]. Existența științei normale este ceea ce deosebește știința de celelalte activități, și nu pur și simplu metoda inductiv-experimentală (cum credeau mulți dintre pozitiviști) sau falsificabilitatea teoriilor sale (cum era de părere Popper). Aici mai trebuie adăugat că Thomas Kuhn nu contestă deloc însemnătatea influențelor exterioare de tip social, economic sau intelectual, și nici importanța progresului tehnologic pentru elaborarea teoriilor științifice; el este însă de părere că tezele sale fundamentale nu s-ar schimba esențial prin luarea în considerare a acestor aspecte[18]. Kuhn nu contestă așadar că înțelegerea legăturilor dintre știință și producția economică sau alți factori culturali (ideologii, de exemplu) poate fi importantă, pentru a arăta cum s-au dezvoltat diferitele discipline științifice în diferite perioade. El neagă totuși că asemenea legături reprezintă un criteriu definitoriu pentru întrebarea asupra naturii științei.

Kuhn formulează idealul său metodologic al științei în conexiune cu acest criteriu de demarcație. Acesta afirmă că cea mai bună și mai sigură metodă de a produce cunoaștere științifică este cercetarea în stadiul științei normale, bazată pe o paradigmă. Această cercetare – în măsura în care paradigma este insuficientă – duce la anomalii, respectiv la crize și, prin urmare, la o cercetare extraordinară; va avea loc o revoluție științifică atunci când este găsită o paradigmă alternativă înăuntrul căreia se poate instaura o nouă tradiție de știință normală.[19]

Cu referire la acest punct au fost discutate două probleme: mai întâi, întrebarea în ce măsură există efectiv o deosebire atât de clară între știința normală și cea extraordinară, așa cum susține Kuhn. Cu alte cuvinte, este vorba despre cât de mult putem determina și identifica o paradigmă în mod clar. Este cu precădere discutabil dacă nu cumva putem spune în multe

cazuri că, înăuntrul unei discipline, cercetarea se face pe baza mai multor paradigme alternative, fără ca disciplina să se găsească din această cauză într-un stadiu preștiințific. În al doilea rând, pare cel puțin îndoielnic că prin strategia de rezolvare de *puzzle*s a unei anumite paradigme, putem stabili cu certitudine că anumite fenomene de neclasificat pot fi recunoscute ca anomalii, atunci când standardele și metodele aflate la baza cercetării sunt totuși determinate de însăși acea paradigmă. Obiecțiile aduse lui Kuhn se referă aici la împrejurarea că este perfect imaginabil ca fenomenele ce apar drept anomalii în raport cu paradigma inițială să nu poată fi în genere descoperite decât atunci când sunt efectiv cercetate simultan și din perspectiva unei paradigme alternative.

Există o știință obiectivă?

O altă obiecție ce atârnă greu privește aserțiunea lui Kuhn că cele două paradigme anterioare și ulterioare unei revoluții științifice sunt în multe privințe incompatibile[20]. Nu este vorba așadar numai de faptul că o teorie anterioară este corectată de una mai nouă, proces din care ar rezulta o anumită incompatibilitate între teorii. Nu este vorba nici doar faptul că sunt introduse noi tehnici experimentale sau de calculare, astfel că se descoperă noi fapte, respectiv sunt corectate măsurătorile și calculele anterioare. Se afirmă mai curând că oamenii de știință trăiesc de acum într-o altă lume. După Kuhn, incompatibilitatea paradigmelor are în esență trei temeiuri. Grupurile de cercetători care lucrează cu cele două paradigme alternative sunt nu doar în dezacord cu privire la care teorie este mai adecvată pentru rezolvarea problemelor, ci și privitor la ce fel de probleme trebuie să poată rezolva o paradigmă acceptabilă. Ei vor avea opinii diferite și asupra definiției unei probleme științifice. Kuhn dă ca exemplu teoria newtoniană a inerției care, o dată cu instaurarea ei, a înlăturat din orizontul problemelor științifice întrebarea de ce există inerție, întrebare centrală și care aștepta un răspuns în cadrele teoriilor lui Aristotel și Descartes. Kuhn prezintă această situație drept incompatibilitate standard sau incomensurabilitate[21].

Mai departe, Kuhn este de părere că o revoluție științifică are ca urmare o întrerupere parțială a comunicării între grupurile de cercetători. Printre altele, ea ar trebui pusă pe seama faptului că drept urmare a unei revoluții poate surveni o *schimbare de semnificației* în sensul că, deși vechii termeni (cuvinte) sunt păstrați, relațiile dintre acești termeni – și deci semnificația

lor – se schimbă. Astfel, spune Kuhn, termenii „Pământ" și „mișcare" și-au schimbat semnificația ca urmare a revoluției copernicane[22].

Al treilea și cel mai important argument dat de Kuhn pentru incomensurabilitatea paradigmelor afirmă că grupurile de cercetători de dinainte și de după o revoluție par că cercetează lumi diferite. Kuhn nu detaliază ce ar trebui să înțelegem prin aceste cuvinte, dar susține că membrii diferitelor grupuri percep lucruri diferite atunci când se uită la unul și același obiect. Acest lucru poate fi înțeles într-un sens relativ neutru că ceea ce vedem depinde întotdeauna de perspectiva din care privim. Totuși, în mai multe locuri, Kuhn formulează explicit ideea că cercetătorii aparținând unor grupuri distincte nu doar că văd lucruri diferite când privesc același obiect, ci că această diferență de percepție rezultă din situația că, prin schimbarea de paradigmă, ochii lor s-au deschis pentru ceva nou[23].

Există un progres al științei?

O a treia obiecție esențială adusă lui Kuhn privește problema alegerii între paradigme alternative și a teoriilor legate de acestea. În acest context mai apare și întrebarea în ce sens face știința progrese, în caz că mai putem în genere vorbi de progres în știință. Kuhn este de părere că în acest act al alegerii este în primul rând vorba de întrebarea care dintre paradigme trebuie să ghideze în viitor cercetarea din știința normală. Deși în concepția lui există anumite condiții necesare pentru ca o paradigmă să fie acceptabilă – de exemplu ea trebuie să fie testabilă – și anumite temeiuri ce atârnă greu în alegerea unei paradigme – de exemplu, faptul că este adecvată pentru explicarea anomaliilor sau pentru predicția de fenomene complet noi –, totuși nu există nimic care poate demonstra că e corect să alegem această paradigmă, respectiv e greșit să alegem o alta[24].

Rațiunea pentru care – potrivit lui Kuhn – nu poate fi vorba de o demonstrație este că, în opoziție cu simpla furnizare a unor „temeiuri potrivite", o demonstrație trebuie întotdeauna să se raporteze la o paradigmă determinată, și, astfel, ea ar fi o demonstrație circulară:

„Alegerea ... între paradigme concurente se dovedește a fi o alegere între moduri de viață incompatibile ale comunității. Având acest caracter, alegerea nu poate fi determinată doar de procedurile de evaluare caracteristice științei normale, căci ... într-o anumită măsură, acele proceduri depind de o paradigmă particulară, iar această paradigmă e controversată. Atunci când paradigmele intră în discuția asupra

alegerii între paradigme – și ele trebuie s-o facă – atunci rolul lor devine cu necesitate circular. Fiecare grup își folosește propria paradigmă pentru a apăra tocmai această paradigmă”[25].

Continuând această idee, Kuhn susține că circularitatea ar avea ca urmare faptul că grupurile angajate într-un set de probleme aflate în dispută vor funcționa mereu ca instanță ultimă de decizie pentru alegerea unei paradigme[26].

Kuhn examinează chestiunea unui posibil progres în știință din următoarea perspectivă: cum putem spune că știința face progrese, dar nu și arta sau filosofia? El împarte această chestiune în două părți: cum pot avea loc progrese în domeniul cercetării din știința normală, respectiv cum pot avea loc progrese prin revoluții științifice?

Cu privire la cercetarea din știința normală, Kuhn afirmă că rezultatele cercetării ce satisfac standardele respectivei tradiții științifice trebuie evaluate obligatoriu de către grupul în cauză ca fiind un succes. Acest tip de progres nu se deosebește în principiu de varietatea de progres ce poate apărea în activitățile nonștiințifice. Și în alte domenii se întâmplă să se constituie comunități pe baza unor anumite rețele ideale similare paradigmelor grupurilor științifice. Desigur, în domeniul artei sau filosofiei apar foarte multe școli sau tradiții mai degrabă concurente, ceea ce are ca rezultat că un progres de genul celui din știința normală este mai ușor de observat[27].

Referitor la revoluțiile științifice, Kuhn exprimă două puncte de vedere ce par să se contrazică. El afirmă mai întâi că există un sens relativ clar în care s-ar putea admite existența progresului prin revoluții – deși doar *post festum*. Un observator imparțial va putea judeca, pornind de la criterii general acceptate, care teorie paradigmatică dintr-un domeniu a existat înaintea celeilalte. Acestui tip de criterii îi aparțin acuratețea predicțiilor, gradul de specializare, numărul de soluții concrete la probleme. Aceasta înseamnă că, atâta vreme cât activitatea științifică funcționează, dezvoltarea se face într-o singură direcție, și ea este ireversibilă.

Pe de altă parte, Kuhn spune totuși explicit că nu vede nici un temei pentru asumpția că, prin revoluții, știința s-ar apropia de „adevăr”. Mai mult, el crede că această chestiune nu are în genere nici un sens[28].

El aduce în sprijinul său trei argumente. Mai întâi, lui i se pare greu de demonstrat cum, de exemplu, teoria câmpului ar fi „mai aproape de adevăr” decât teoriile materiei sau forțelor din trecut. Aceasta provine din faptul că Thomas Kuhn nu crede că poate recunoaște în istoria succesiunii concrete a

teoriilor vreo linie de dezvoltare univocă în sens ontologic. Aceasta e în special valabil pentru teoriile despre constituția entităților ultime ale universului. El argumentează aceasta afirmând că enunțurile referitoare la ipotetică apropiere a teoriilor de „adevăr" trebuie să se bazeze pe o comparare a consecințelor empirice ale acestor teorii. În acest context, Kuhn ne atrage atenția că trebuie să se poată ca, dintr-un număr limitat de consecințe empirice, derivate din teoria T_1, să construim o teorie T_2 incompatibilă cu T_1 din care mulțimea corespunzătoare de propoziții empirice să fie de asemenea derivabilă. În al treilea rând, susține Kuhn, o astfel de comparare a teoriilor presupune că există un limbaj neutru de observație, cu ajutorul căruia am putea efectua compararea. Totuși, din concepția lui Kuhn despre incomensurabilitatea fundamentală a paradigmelor, rezultă că un asemenea limbaj nu e posibil sau e posibil doar într-o foarte mică măsură. El adaugă în acest context că teza lui – în caz că se va impune – ar trebui să relativizeze conceptul de adevăr în favoarea celui de paradigmă. Dintr-o asemenea perspectivă n-ar mai avea în genere nici un sens să întrebăm în ce măsură o teorie paradigmatică determinată este adevărată sau nu – căci atunci am răspunde întrebării dinăuntrul teoriei însăși[29].

Scrierile lui Kuhn

The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought. Cambridge 1957 (germ.: Die kopernikanische Revolution. Braunschweig 1981).

The Structure of Scientific Revolutions. Chicago 1962, ediția a doua 1970 (germ.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt am Main 1973, 2. Revidierte und um den Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage 1988) (=*SWR*).

„Logic of Discovery or Psychology of Research?", în Criticism and the Growth of Knowledge, ed. by Imre Lakatyos and Allan Musgrave. Cambrudge 1970, pp. 1-20 (germ.: „Logik der Forschung oder Psychologie der wissenschaftlicher Arbeit?", in Kritik und Erkenntnisfortschritt, Hg. von I. Lakatos und A. Musgrave. Braunschweig 1974, pp. 1-24) (*LF/PW*).

„Reflections on My Critics", în Criticism and the Growth of Knowledge, ed. by Imre Lakatos and Allan Musgrave. Cambrudge 1970, pp. 231-278 (germ.: „Bemerkungen zu meinen Kritikern", in Kritik und Erkenntnisfortschritt, ed. de I. Lakatos und A. Musgrave. Braunschweig 1974, pp. 223-269) (*BK*).

The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago 1977 (germ.: Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1988).

Was sind wissenschaftliche Revolutionen? München 1982.

Literatură secundară

Andersson, G.: Kritik und Wissenschaftsgeschichte: Kuhns, Lakatos' und Feyerabends Kritik der kritischen Rationalismus. Tübingen 1988.
Barnes, B.: Kuhn and Social Science. London 1982.
Bayertz, K. (Hg.): Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution. Köln 1981.
Cohen, I. B.: Revolution in Science. Cambridge 1985.
Diederich, W. (Hg.): Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diakronischen Wissenschaftstheorie. Frankfurt am Main 1974. Diemer, A. (Hg.): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften. Meisenheim 1977.
Feyerabend, P.K.: Der wissenschaftliche Realismus und die Autorität der Wisssenschaften. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Braunschweig 1978. În acest volum: „Kuhns Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Ein Trostbüchlein für Spezialisten?", pp. 153-204.
Gutting, G. (ed.): Paradigms and Revolutions. Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science. Notre Dame 1980.
Hacking, I. (ed.): Scientific Revolutions. Oxford 1981.
Hoyningen-Huene, P.: Die Wissenschaftsphilosophie Thomas Kuhns: Rekonstruktion und Grundlagenprobleme. Braunschweig/Wiesbaden 1989.
Hoyningen-Huene, P./Hirsch, I.: Wozu Wissenschaftsphilosphie?, Berlin 1988.
Krige, J.: Science, Revolution, and Discontinuity. Sussex 1980.
Lakatos, I./Musgrave, A. (Hg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig 1974.
Naumann, H. (Hg.): Der moderne Strukturbegriff. Materialien zu seiner Entwicklung. Darmstadt 1973.
Scharnberg, M.: The Myth of Paradigm-shift, or How to Lie with Methodology. Uppsala 1984.
Schmidt, W.: Struktur, Bedingungen und Funktionen von Paradigmen und Paradigmenwechsel. Eine wissenschafts-historisch-systematische Untersuchung der Theorie T.S. Kuhus am Beispiel der empirischen Psychologie. Frankfurt/Beru 1981.
Schramm, A.: Theoriewandel oder Theoriefortschrittt? Zur Diskussion um Thomas Kuhns «Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen». Wien 1975.
Stöker, E.: Wissenschaftsgeschichte als Herausforderung:Marginalien zur jüngsten wissenschaftstheoretischen Kontroverse. Frankfurt/M. 1976.

Note

1 Kuhn, *SWR*, pp. 7 și 11.
2 Kuhn, *SWR*, pp. 16, 97, 115 și 152.
3 Kuhn, *SWR*, pp. 171-185; și *BK*, p. 256.
4 Kuhn, *SWR*, pp. 187-193.

5 Kuhn, *SWR*, p. 25.
6 Kuhn, *SWR*, pp. 26, 151 şi urm., p. 188.
7 Kuhn, *SWR*, pp. 25, 28 şi urm.; *BK*, p. 236.
8 Kuhn, BK, p. 237.
9 Kuhn, *SWR*, pp. 25 şi 38 .
10 Kuhn, *SWR*, p. 37 şi urm.
11 Kuhn, *SWR*, pp. 39-50.
12 Kuhn, *SWR*, pp. 49-51 şi 151 şi urm.; *LF/PW*, p. 7.
13 Kuhn, *SWR*, pp. 79-103.
14 Kuhn, *SWR*, pp. 65, 80, 97 şi urm.
15 Kuhn, *SWR*, pp. 20, 80 şi 85-89.
16 Kuhn, *SWR*, p. 21.
17 Kuhn, *SWR*, p. 220; *PF/PW*, p. 6.
18 Kuhn, *SWR*, p. 11.
19 Kuhn, *SWR*, pp. 79, 90 şi 110.
20 K. Popper, „Normalwissenschaft und ihre Gefahren", în Lakatos şi Musgrave (eds.), Op. cit., pp. 51-57; P. Feyerabend, „Kuhns Struktur wissenschaftlicher Revolutionen – ein Trostbüchlein für Spezialisten?", ibidem, pp. 191-222.
21 Kuhn, *SWR*, pp. 159 şi urm.
22 Kuhn, *SWR*, pp. 160 şi urm.
23 Kuhn, *SWR*, pp. 125 şi 134 şi urm.
24 Kuhn, *SWR*, pp. 166 şi 168; *BK*, pp. 225 şi urm.
25 Kuhn, *SWR*, p. 106.
26 Kuhn, *BK*, p. 229.
27 Kuhn, *SWR*, pp. 171-185.
28 Kuhn, *BK*, p. 256.
29 Kuhn, *SWR*, p. 216 şi urm.; *BK*, p. 256 şi urm.

Stig Alstrup Rasmussen

Şcoala de la Erlangen

Ca în cazul majorităţii şcolilor de filosofie sau de teoria ştiinţei, Şcoala de la Erlangen apare ca o grupare sau un curent omogen mai mult pentru cei din afară, decât pentru susţinătorii şi colaboratorii implicaţi direct. Susţinătorii acestei Şcoli nu erau de acord cu ideea unei şcoli care îşi impune principiile în mod necritic şi necondiţionat; mai mult, sintagma „Şcoala de la Erlangen"[1], ce denumea odinioară o comunitate de interese, şi-a pierdut în mare parte orice semnificaţie pentru aceştia. Nici unul dintre susţinătorii acestei şcoli nu profesează o gândire dogmatică şi, cu toate că există diferenţe notabile între ei, ei formează un grup omogen de filosofi şi de oameni de ştiinţă, atât din punct de vedere geografic şi social, cât şi în ce priveşte programul de cercetare.

Cei mai importanţi membri sunt de naţionalitate germană şi au legături cu universităţile din Erlangen şi Konstanz. Acest fapt este valabil şi pentru Paul Lorenzen (n. 1915), personalitate marcantă a acestei şcoli, care a fost la începutul carierei sale matematician la Universitatea din Bonn, studiind algebra şi disciplinele matematice fundamentale. Din 1946 până în 1956 a fost profesor de filosofie la Universitatea din Erlangen, dar abia în anii '60 se poate vorbi de o „şcoală de filosofie" a lui Lorenzen, şcoală ce şi-a primit numele de la Universitatea în care Lorenzen a activat.

Programul de cercetare al Şcolii

Programul comun de cercetare stabileşte care sunt problemele ce trebuie cercetate şi ordinea de abordare a acestora, precum şi criteriile pe baza cărora putem vorbi de o rezolvare acceptabilă a unei probleme. Tocmai de aceea este posibilă o împărţire a sarcinilor şi discutarea separată a anumitor probleme. Însăşi esenţa programului pretinde o astfel de împărţire a sarcinilor,

în măsura în care Școala de la Erlangen a încercat crearea unei așa-numite *teorii constructive ale științei*. Aceasta nu înseamnă că celelalte strădanii epistemologice erau considerate distructive; sintagma își are originea în ideea că științele și-au construit propriul obiect pornind de la diferitele accepțiuni ale cuvântului „știință". Cu alte cuvinte, domeniul de studiu al unei științe este pur și simplu ceva ce preexistă oricărei cercetări științifice. Cu toate acestea, nu este fals dacă afirmăm că știința cuprinde enunțuri adevărate referitoare la realitate; este totuși greșit să susținem că realitatea este construită prin intermediul științelor. Pe de altă parte, realitatea nu este atât de ușor accesibilă cunoașterii științifice pe cât am fi înclinați să credem. În ce privește aceste puncte de vedere generale, Școala de la Erlangen este influențată în mod vădit de filosofia transcendentală a lui Immanuel Kant (1724-1804), în special de opera fundamentală a acestuia, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica rațiunii pure*) și de interpretarea pe care Hugo Dingler (1881-1954) a dat-o acestei filosofii[2].

Teoria științei are ca sarcină lămurirea metodei elaborării constructelor teoretice și întemeierea critică și metodică a acestora. În afară de aceasta, ea trebuie să întemeieze formele argumentative pe care le utilizează știința. În cadrul acestui demers este acordată o importanță deosebită relevanței practice directe a teoriei științei. Școala de la Erlangen vizează clarificarea acelor concepte și metode ce țin de practica științifică, care ar putea furniza o întemeiere a acesteia din urmă. Tocmai de aceea, împlinirea acestei sarcini a programului necesită o foarte bună cunoaștere a științelor particulare. Programul nu are în vedere doar matematica, ci, în principiu, toate științele: științele naturii, științele socio-umane, filosofia și teoria științei. Diviziunea muncii în cadrul acestei Școli intervine tocmai datorită faptului că un singur individ nu poate stăpâni toate aceste științe.

Programul Școlii de la Erlangen, program ce vizează toate științele, se distinge de celelalte mișcări prin conceptul său de științificitate. El critică unele domenii științifice sau părți ale lor, reproșându-le lipsa de științificitate, mai ales în ce privește lipsa lor de întemeiere metodologică. Din acest motiv, teoria științifică a Școlii de la Erlangen se deosebește de cea analitică, inclusiv de raționalismul critic al lui Karl Popper. Școala de la Erlangen îi reproșează acestuia din urmă că se mulțumește să analizeze și să descrie științele deja existente, fără a încerca să furnizeze o întemeiere pentru acestea și fără a întreprinde o critică a acestora. Științele se expun criticii în măsura în care urmăresc anumite scopuri care nu pot fi întemeiate în praxisul social în conformitate cu normele politice și etice. Științele trebuie însă întemeiate

critic și normativ. Școala de la Erlangen se declară de acord în acest punct cu așa-numita Teorie Critică (Școala de la Frankfurt), căreia îi reproșează, însă, lipsa de rigoare a metodelor și a limbajului[3]. Prin urmare, științele, inclusiv teoria științei, necesită deopotrivă o întemeiere a metodelor cât și a normelor sale. În măsura în care o știință nu îndeplinește această cerință, se poate afirma că ea este lipsită de temeiuri raționale.

Nici una dintre științele analizate de Școala de la Erlangen nu a putut evita critica referitoare la lipsa raționalității. Nu în ultimul rând, această critică vizează și filosofia și teoria științei, respinse în marea lor parte. Ceea ce rezistă acestei critici este supus unei reconstrucții metodice în cadrele programului Școlii, la fel ca și celelalte științe. Efortul filosofic al Școlii de la Erlangen constă tocmai într-o reconstrucție metodică a elementelor de bază din știință.

Programul Școlii de la Erlangen cuprinde o teorie generală a științei și un întreg șir de teorii ale științelor particulare – așa-numitele protoștiințe (din gr. *protos*, care ține de început, originar) – ce privesc direct fiecare grup de științe. În teoria generală a științei se operează cu concepte, metode și structuri argumentative comune tuturor științelor. Ea are sarcina de a formula cerințe generale pe care trebuie să le îndeplinească fiecare știință în parte și, în același timp, de a cerceta ceea ce trebuie să conțină întemeierea și justificarea unor astfel de cerințe. Aceste două ramuri principale ale teoriei generale a științei constituie logica, disciplină înțeleasă în sensul ei larg, respectiv etica. În timp ce prima servește întemeierii argumentative enunțurilor discursului teoretic, a doua are drept țel întemeierea acțiunilor, scopurilor și normelor discursului practic, corespunzător distincției kantiene dintre rațiunea teoretică și cea practică. Școala de la Erlangen preia de la Kant și teza primatului rațiunii practice în fața celei teoretice; ea întemeiază această teză prin faptul că, în principiu, orice argumentație teoretică este conținută într-o indicație practică referitoare la scopul unei acțiuni. De aceea, *justificarea* activității științifice este prioritară *întemeierii* metodologice a științei[4].

Deoarece orice cunoaștere științifică capătă o formă lingvistică, Școala de Erlangen consideră că filosofia limbajului ține de teoria generală a științei, care se află în strânsă legătură cu teoria referitoare la întemeierea metodei și justificarea activității științifice și care, din acest punct de vedere, este inseparabilă de etică și logică, înțelese în sensul cel mai larg. Logica trebuie să cuprindă nu doar doctrina cu privire la inferențele logice, așa cum conținea înainte de revoluția în logică de la începutul secolului al XIX-lea, ci și doctrina

cu privire la concepte și judecăți. Acestea constituie, de fapt, preocupările de bază ale Școlii de la Erlangen în domeniul filosofiei limbajului; încercările în acest domeniu se sprijină pe eforturile unor autori contemporani, cele mai importante fiind strădaniile filosofice de maturitate ale lui Wittgenstein (1889-1951).

Strânsa legătură pe care Școala de Erlangen o vede între filosofia limbajului și morală se datorează influenței exercitate asupra acestei mișcări de către filosofia anglo-saxonă și Școala de la Frankfurt. Distincția dintre etica normativă și metaetică reprezintă un loc comun mai ales în filosofia anglo-saxonă contemporană. Cea dintâi se ocupă cu formularea și justificarea riguroasă a normelor ce vizează îndeplinirea unei acțiuni (de exemplu: „Nu e bine să furi"), iar cea de-a doua are drept sarcină cercetarea modalității de justificare a unor astfel de norme. Etica Școlii de la Erlangen devine astfel o metaetică, care încearcă o reconstrucție a doctrinei kantiene referitoare la imperativul categoric, considerat drept principiul moral suprem[5]. Spre deosebire de Kant, Școala de Erlangen crede că este imposibil să concepi o etică normativă independentă de contextul dat; ei consideră că normele care prescriu îndeplinirea unei acțiuni pot fi formulate doar pe temeiul unor cunoștințe furnizate de către științele socio-umane. Sarcina științelor socio-umane este tocmai aceea de a întemeia sisteme de norme, prin furnizarea înțelegerii mecanismelor sociale și condițiilor istorice[6]. Acest mod de a înțelege metaetica apropie Școala de la Erlangen de meditațiile referitoare la condițiile comunicării prin limbaj ale mai tinerei Școli de la Frankfurt. Principala problemă a oricărui sfat practic constă în găsirea unor soluții raționale în cazul unui conflict de interese, soluții la care trebuie să se ajungă prin justificarea acțiunilor, țelurilor și normelor. Tocmai de aceea, sarcina eticii este aceea de a formula reguli generale, orientative, de care orice sfat practic trebuie să țină seama; mai mult, în măsura în care aceste reguli au o formă lingvistică, etica trebuie să colaboreze strâns cu filosofia limbajului.

După cum am mai spus, protoștiințele au drept obiectiv furnizarea de temeiuri pentru științele particulare. Acestea din urmă sunt clasificate în funcție de problemele de bază pe care le abordează. Cel mai adesea este operată o clasificare destul de grosieră în: științe matematice, tehnice, socio-umane și istorice. Ultimele două categorii trebuie înțelese într-un sens general, fiind uneori desemnate ca *științe ale culturii*. Ar trebui, deci, să se vorbească de „protomatematică", „prototehnică" ș.a.m.d., dar de obicei prefixul „proto-" este întrebuințat numai pentru științele particulare (de ex.: „protofizică").

O altă distincție consacrată de tradiția filosofică este aceea dintre științele materiale și științele formale. De obicei, această distincție se referă la faptul că științele materiale au, spre deosebire de cele formale, un câmp obiectual determinat, o „materie"; în mod asemănător, Școala de la Erlangen, distinge între științele formale și cele materiale în funcție de diferitele moduri în care științele își întemeiază enunțurile. Spunem că o știință este formală atunci când ea, în procesul de întemeiere a enunțurilor sale face referire exclusiv la reguli de utilizare a enunțurilor. În sens strict, singurele științe formale sunt logica formală și matematica: aritmetica, analiza matematică clasică (calculul diferențial și integral), teoria mulțimilor, algebra și topologia, nu însă și geometria. Științele materiale își întemeiază enunțurile atât cu ajutorul regulilor formale, cât și cu ajutorul datelor empirice, adică prin intermediul experienței sensibile.

Statutul Școlii de la Erlangen

Așa cum am amintit mai sus, fondatorul Școlii de la Erlangen era matematician la origine; tocmai de aceea, ne apare firesc faptul că Lorenzen a tratat în lucrările sale timpurii problema fundamentelor acestei discipline. Inspirat de către Herman Weyl (1895-1955) și mai ales de către Hugo Dingler, a încercat în prelegerile sale din prima jumătate a anilor '50 să întemeieze matematica ca știință constructivă.[7] În prima sa carte importantă, *Einführung in die operative Logik und Mathematik* (*Introducere în logica și matematica operațională* - 1955), el folosește o terminologie diferită: atât matematica, cât și logica formală sunt desemnate drept științe operative. Această sintagmă nu are însă un temei real – în opera de maturitate el va utiliza termenul „constructiv". Științele formale lucrează cu construcții schematice de obiecte, realizate prin intermediul semnelor sau simbolurilor concrete: în acest mod sunt construite, prin abstractizare, numerele. Această reconstrucție a matematicii, una dintre preocupările lui Lorenzen, este, de fapt, elaborarea metamatematicii, termen ce trimite la matematicianul David Hilbert (1862-1946). Această disciplină are drept obiect analiza matematică a sistemelor formale, precum și teoria numerelor. Cercetările lui Hilbert au făcut posibile progresele importante realizate de Lorenzen în acest domeniu de interes major pentru filosofie.

Lorenzen a elaborat în colaborare cu Kuno Lorenz (1932-1994) o întemeiere dialogică a logicii[8]. Dacă logica este considerată o știință operativă,

atunci ea are de-a face cu transformarea formelor logice. Un punct de vedere încă mai fundamental este punctul de plecare al întemeierii dialogice. Logica trebuie să fie o doctrină generală a argumentației; însă argumentele trebuie considerate ca dialoguri schematizate între doi participanți la o discuție, discuție care face posibilă întemeierea regulilor de inferență logică, în măsura în care dovedește raționalitatea acestor reguli din punctul de vedere al finalității dialogului.

Prin urmare, Școala de la Erlangen este caracterizată atât de o evoluție orizontală, cât și de una verticală. Cât privește amploarea acestei dezvoltări, trebuie menționat faptul că membrii acestei Școli au supus analizei mai multe științe și că au urmărit dezvoltarea așa-numitelor protoștiințe în diferite științe particulare. Trebuie remarcat efortul lui Lorenzen și al lui Peter Janich (n. 1942) (și într-o oarecare măsură și al lui Friedrich Kambartel, n. 1935) de a dezvolta părți ale protofizicii, oferind, între altele, o viziune constructivă asupra geometriei[9]. Cei mai mulți dintre membrii Școlii – în principal Oswald Schwemmer (n. 1941) – s-au remarcat prin contribuții la teoria științelor socio-umane și a celor istorice, sprijinindu-se pe etica acestei Școli[10].

Școala de la Erlangen nu s-a mulțumit însă cu analiza științei, realizată conform programului inițial al lui Paul Lorenzen, ce pornea de la temeiurile științelor formale. Ea a încercat să formuleze explicit principiile generale ale teoriei științei; acestea au fost revăzute și reformulate în repetate rânduri, luându-se în calcul și critica întreprinsă de cei care se situau în afara programului. Toate aceste eforturi au condus la formularea programului general de reconstrucție al științelor. Lorenz și fostul teolog Wilhelm Kamlah (1905-1976), în colaborare cu Lorenzen s-au ocupat de partea din program referitoare la filosofia limbajului[11], iar Jürgen Mittelstrass (n. 1936) a abordat problema filosofică a întemeierii și interogării sistematice.

Aceste lucrări făceau posibilă redactarea unor manuale cu caracter general, concepute pe diferite nivele; acestor serii de manuale le aparține și lucrarea din 1973 a lui Lorenzen și Schwemmer: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (*Logică constructivă, etică și teorie a științei*). Respectând, ca orice Școală clasică de filosofie, imperativul de a răspunde oricăror nelămuriri, Școala de la Erlangen a vizat în primul rând clarificarea relațiilor ei cu tradiția filosofică. Aceste strădanii își găsesc expresia cea mai elocventă în noua perspectivă oferită asupra textelor de filosofie clasică[12] și în monografiile istorice; în cadrul acestor eforturi, trebuie să menționăm importanta lucrare a lui Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung* (*Epoca modernă și iluminismul* – 1970).

Putem spune că disputele cu reprezentanții altor orientări au fost aprinse; reprezentanții raționalismului critic, în frunte cu Hans Albert (n. 1921)[13] și teoreticienii științei, dintre care îl amintim în primul rând pe Wolfgang Stegmüller (1923-1991)[14], au supus criticii teoria generală a întemeierii susținută de Școala de la Erlangen. Neomarxiștii au criticat în special etica, părți ale filosofiei limbajului și au ridicat probleme vizând întemeierea științelor socio-umane[15]. Programul vizând conceperea unei protofizici a întâmpinat și el multe obiecții[16]; de asemenea, cel mai important reprezentant, încă în viață, al fenomenologiei hermeneutice germane, Hans-Georg Gadamer (n. 1900), neagă însemnătatea contribuțiilor Școlii de la Elangen în filosofia limbajului[17].

Pe de altă parte, există semne ale unui interes crescând referitor la contribuțiile acestei Școli atât în Germania, cât și în afara ei. Școala nu este activă doar în Erlangen, ea are colaboratori activi la mai multe universități, în special la cea din Konstanz. Un interes relativ timpuriu a fost manifestat în Anglia, la Oxford, unde Lorenzen a fost invitat între 1967-1968 să-și prezinte programul. La această invitație s-a adăugat ediția în engleză a uneia dintre principalele opere ale Școlii de la Erlangen[18].

Metodologia cunoașterii

Școala de la Erlangen a preluat de la Hugo Dingler cerința întemeierii metodologice a științei. Această cerință presupune că o astfel de întemeiere trebuie să decurgă pas cu pas, să fie noncirculară[19] și completă. Întemeierea progresivă, pas cu pas, trebuie să urmărească în chip explicit fiecare nivel al întemeierii. Această cerință este de o importanță deosebită, deoarece, în măsura în care fiecare pas al întemeierii trebuie urmat, trebuie furnizată pentru fiecare pas în parte, o justificare sau un temei. Cerința de non-circularitate se referă la faptul că în orice întemeiere trebuie evitată circularitatea pragmatică. Deoarece acest principiu presupune ca diferiții pași ai întemeierii să fie făcuți într-o anumită ordine, se face referire, de asemenea, la ordinea pragmatică a întemeierii[20]. Acest principiu aduce în joc presupoziția că nivelurile primare ale întemeierii trebuie să premeargă celor secundare.

Principiul noncircularității se referă, printre altele, la interdicția de a defini un termen în mod circular și de a presupune tocmai ceea ce trebuie demonstrat. El vizează totuși mai mult, în măsura în care se referă la

circularitatea pragmatică; această formulă trimite la unul dintre sensurile prime ale cuvântului grecesc *„pragma”*, anume „acțiune” sau „faptă”. Principiul interzice trecerea la un alt nivel al întemeierii atâta vreme cât nu au fost parcurse în mod efectiv nivelele premergătoare. Definițiile și argumentațiile circulare, privite ca acțiuni ale unui vorbitor, conduc la cazuri particulare de încălcare a acestui principiu. Ordinea pragmatică ne interzice, de exemplu, să considerăm o știință ca fiind experimentală, atâta vreme cât echipamentul ei experimental nu este definit în mod satisfăcător satisfăcător.

Dintre aceste cerințe, a fost criticată în special aceea a completitudinii, membrilor Școlii de la Erlangen reproșându-li-se că ar fi niște „neodinglerieni” dogmatici. Adepții raționalismului critic au adus în discuție așa-numita trilemă a lui Münchhausen pentru a arăta că cerința completitudinii conduce la dogmatism[21]. O trilemă este un argument alcătuit din trei componente, fiecare dintre aceasta excluzându-le pe celelalte două; numele „trilemă” reprezintă o analogie cu conceptul de dilemă. Trilema lui Münchausen și-a căpătat numele de la figura anecdotică a baronului care istorisea tot felul de minciuni, cum ar fi aceea că a reușit să se scoată din mlaștină trăgându-se de propriul păr. Este vorba de un argument prea bine cunoscut, ce trimite înapoi la kantianul Jacob Fries (1773-1843), și de aceea este numit și trilema lui Fries.

Argumentul vrea să arate că este imposibil să oferi o întemeiere completă a unui enunț. Un enunț este întemeiat aducându-se alte enunțuri în sprijinul său. Pentru ca întemeierea să fie completă, enunțurile care furnizează întemeierea trebuie să fie la rândul lor întemeiate. Prin urmare, există trei cazuri: 1. Lanțul întemeierilor merge la infinit. Un astfel de ***regres la infinit*** este inacceptabil, deoarece enunțul prim nu este niciodată întemeiat. 2. Într-un anume moment al argumentației poate fi introdus un enunț care a mai fost folosit o dată în cursul argumentației. Se poate spune că acest enunț a fost deja întemeiat; dacă el apare din nou, el este folosit pentru propria întemeiere. În acest caz avem de-a face cu un argument circular, lucru nepermis. 3. Cursul întemeierii poate fi oprit, în mod arbitrar, la una dintre treptele argumentative; în acest caz trebuie acceptate enunțuri fără a fi întemeiate. Aceste enunțuri sunt însă dogme, adică nu pot fi supuse dezbaterii; prin urmare, dacă se menține cerința completitudinii, dogmatismul este singura cale de ieșire.

Școala de la Erlangen acceptă acest argument al trilemei, dar respinge ideea că propriul program de întemeiere s-ar confrunta cu aceasta. Această atitudine este coerentă cu punctul de vedere al Școlii, potrivit căruia acest

argument este valabil numai pentru anumite tipuri de întemeiere. În ce privește primul caz, Mittelstrass subliniază faptul că cerința de completitudine se referă exclusiv la forma întemeierii. Școala de la Erlangen se distanțează de punctul de vedere al lui Dingler, potrivit căruia o întemeiere completă furnizează o cunoaștere absolut sigură. Eroarea poate surveni oricând; chiar și în cazul unui rezultat care respectă criteriul completitudinii întemeierii, se poate încerca cu deplină îndreptățire revizuirea rezultatului pe temeiul unor noi cunoștințe.

În ce privește cazul al doilea, reprezentanții Școlii de Erlangen susțin că argumentul se referă la un caz special de întemeiere, și anume atât la deducția logică, cât și la forme mai slabe de derivare a enunțurilor din alte enunțuri. Această obiecție presupune, prin urmare, un concept restrâns al întemeierii, și anume conceptul așa numitei întemeieri deductive[22]. Totuși, Școala de la Erlangen a lucrat cu un concept al întemeierii mult mai larg. De regulă, prin întemeierea unui enunț trebuie să se înțeleagă furnizarea unei metode cu ajutorul căreia enunțul este apărat împotriva oricărei obiecții sau contraargument. În plus, se asumă faptul că întemeierea are loc în cadrul unui dialog rațional. Atunci când se susține că un enunț este întemeiat, nu se poate prevedea și faptul că pe viitor orice dialog concret referitor la acest enunț va fi „câștigat”. Nimeni nu caută să convingă niște interlocutori iraționali, ci să respingă orice obiecție rațională[23].

Conceptul de întemeiere este înțeles într-un sens larg de Școala de la Erlangen, acesta referindu-se nu doar la întemeierea enunțurilor, ci și la aceea a acțiunilor, scopurilor și normelor. De aceea, logica și etica au drept sarcină să lămurească în ce constă raționalitatea unui dialog. Un dialog este rațional dacă el este purtat conform așa-numitului principiu al rațiunii sau al transsubiectivității. Cerința transsubiectivității pretinde de la participantul la dialog depășirea (lat. *transcendere*) propriei subiectivități, în încercarea sa de a realiza o comunitate comunicativă.[24]

Principiul raționalității cuprinde trei componente, altfel spus are trei nivele. În primul rând, participanților la dialog li se cere să cadă de acord asupra unui limbaj comun, asupra unui mod unic de a întrebuința cuvintele și conceptele. În al doilea rând, este necesar ca participantul la dialog să accepte și enunțurile pe care partenerul său de dialog le consideră a fi valabile sau adevărate. În al treilea rând principiul raționalității impune o generalizare a primelor două condiții, astfel încât acestea să fie îndeplinite de către orice posibil participant la dialog. Aceasta înseamnă că folosirea unui limbaj poate fi în genere învățată și că nici un enunț nu trebuie acceptat ca temei sau ca

obiecție dacă nu este acceptabil pentru toți participanții la dialog[25]. Cu ajutorul acestui principiu pot fi depășite diferențele specifice ce țin de individ sau cultură. Rațiunea poate fi predată și poate fi învățată[26].

Ne confruntăm aici cu două probleme: pe de o parte, formularea principiului transsubiectivității, pe de altă parte, descrierea detaliată a ceea ce acest principiu implică. Logica, școala pregătitoare a rațiunii[27], are sarcina de a clarifica modul în care uzanțele lingvistice pot deveni transsubiective. Această sarcină va fi dusă la bun sfârșit prin intermediul reconstrucției critice a instrumentelor lingvistice ale argumentației.

Problema fundamentului științei

Înainte de a ne preocupa în detaliu de această reconstrucție, trebuie să evidențiem încă o particularitate a conceptului de întemeiere propriu Școlii de la Erlangen, particularitate aflată într-o strânsă legătură cu forma proprie reconstrucției lingvistice. Cu aceasta se ajunge într-un punct principal de divergență între aceștia și reprezentanții raționalismului critic; cei din urmă consideră că această reconstrucție nu poate rezolva trilema lui Münchhausen. Acest punct de vedere a fost formulat de cel mai important reprezentant al raționalismului critic, Karl Popper (n. 1902), după cum urmează: „Enunțurile pot fi întemeiate din punct de vedere logic doar prin intermediul altor enunțuri."[28]. Popper consideră că observațiile sau experiențele nu pot întemeia enunțuri, punct de vedere neîmpărtășit, de altfel, de Școala de la Erlangen. Căci, chiar și atunci când se admite că întemeierea unui enunț trebuie aibă în vedere preîntâmpinarea oricărei obiecții posibile, enunțurile, și nu observațiile sau experiențele, sunt acelea care servesc drept argumente sau contraargumente pentru enunțul în discuție. De aceea Popper și reprezentanții raționalismului critic contestă faptul că o întemeiere poate fi completă, caz în care ar trebui să admitem că enunțurile trebuie susținute prin recurs la altceva decât alte enunțuri.

Reprezentanții Școlii de la Erlangen cred, însă, că pot face față acestei obiecții. Într-una dintre primele expuneri ale programului Școlii de la Erlangen, în *Methodischen Denken* (*Gândirea metodică*), din 1967, Lorenzen afirmă, în continuarea tradiției hermeneutice germane (Dilthey), că niciodată cunoașterea „nu mai poate întemeia viața". Prin această sentință se avea la început în vedere faptul că nu putem furniza un temei ultim al cunoașterii. Dar Lorenzen nu consideră că aceasta este o implicație necesară. Astfel,

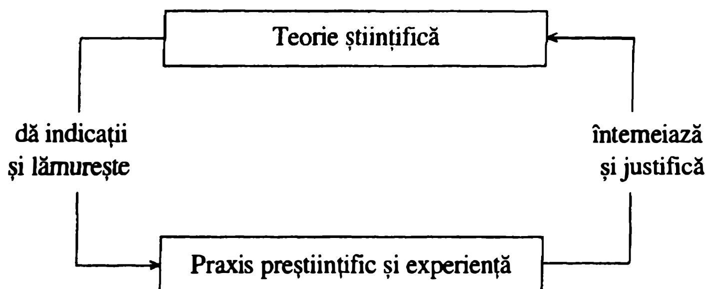
este chiar corect să susținem că „viața", respectiv „limbajul natural" sunt ireductibile, iar în această judecată poziția lui Lorenzen converge cu cele ale hermeneuticii și logicii simbolice. Lorenzen clarifică acest punct de vedere cu ajutorul tezei lui Ludwig Feuerbach (1804-1872) și a lui Karl Marx (1818-1883), potrivit căreia praxisul este mai important decât teoria[29]. Aceasta nu implică însă renunțarea la o „întemeiere metodologică a cunoașterii" și nu înseamnă nici că „suntem constrânși să considerăm drept punct de pornire al oricărui demers metodologic limbajul natural cu regulile sale"[30].

Interpretarea pe care o propune Lorenzen, cât și modul în care aplică filosofema lui Dilthey referitoare la ireductibilitatea „vieții" și la contextul practic de viață în care se află omul, au fost preluate mai târziu și de elevii săi, printre aceștia numărându-se și Jürgen Mittelstrass. Orice întemeiere a enunțurilor, acțiunilor, scopurilor și normelor își găsesc întemeierea în praxis. Mittelstrass susține chiar că praxisul ar avea un caracter transcendental[31]. Această interpretare kantiană vizează faptul că praxisul precede cunoașterea, o face posibilă și îi trasează limitele. Prin urmare, nu poate fi furnizată o întemeiere teoretică a praxisului, deși acesta este coordonat, înțeles și „fixat" prin intermediul perspectivei teoretice[32].

Totuși, conceptul de praxis profesat de Școala de la Erlangen nu are de-a face cu interpretarea marxistă a acestuia și nici nu se referă la activitățile noastre cotidiene. Dimpotrivă, el este un termen general care desemnează atât un set de abilități proprii activităților de bază, cât și cunoașterea felului în care acestea pot fi aplicate. În primul rând este vorba de capacitatea de a comunica prin intermediul unei limbi, capacitate ce constituie temeiul oricărei activități practice sau lingvistice. Acestei capacități i se adaugă, în cadrul matematicii, capacitatea de a realiza operații cu numere și de a număra. Fizica se bazează pe capacitatea preteoretică, tehnică, de a manevra și de a prelucra obiecte fizice. Școala de la Erlangen nu a încercat să elaboreze un catalog definitiv al formelor fundamentale de praxis; cu toate acestea, considerațiile de mai sus constituie o indicație referitoare la conținutul conceptului de praxis.

Formele praxisului mai sus amintite nu întemeiază enunțuri, deoarece acestea sunt doar exersate; cu toate acestea, praxisul este baza oricărei întemeieri. Înainte de a iniția procesul întemeierii, trebuie ca formele elementare ale praxisului să fie explicate, adică trebuie să stabilim funcția pe care ele o îndeplinesc. De asemenea, ele trebuie să joace un rol în satisfacerea unor nevoi umane de bază, independente de cultură; cu toate acestea, nu orice praxis existent în mod practic poate fi înțeles pe acest

fundal. Diferitele forme ale praxisului și nevoile își au propria istorie, iar complicata sarcină de a le interpreta revine unei discipline speciale, care ține de științele socio-umane și care are drept sarcină *interpretarea culturii*[33].



Potrivit Școlii de la Erlangen, teoriile științifice au sarcina de a ilumina și de a educa formele praxisului preștiințific. Educația teoretică trebuie să pornească de la praxisul preștiințific și trebuie justificată din punct de vedere normativ și întemeiată din punct de vedere metodologic.

În întemeierea cunoașterii teoretice trebuie să se pornească de la o explicare cvasicompletă a formelor praxisului. O știință teoretică nu poate fi întemeiată fără o cunoaștere prealabilă a sensului rațional al formelor praxisului de la care pornește. Pe baza aceste cunoașteri este posibilă înțelegerea respectivului praxis ca modalitate de acțiune potrivit unei norme sau unei prescripții în vederea acțiunii. Această normă trebuie privită ca fiind „interioară" respectivei forme de acțiune. Tocmai cu ajutorul acestor norme implicite, ce conduc respectivul praxis, este posibilă o întemeiere a enunțurilor; prin urmare, ele sunt în orice cunoaștere teoretică niște elemente de bază. Aceasta este semnificația pe care Școala de la Erlangen o dă sentinței potrivit căreia praxisul precede orice teorie.

Același gând a fost adeseori astfel formulat, încât el să exprime faptul că științele au un fundament normativ[34]. Există anumite enunțuri fundamentale adevărate, care sunt derivate din aceste norme, în timp ce altele sunt întemeiate cu ajutorul celor dintâi; pornind de la aceste presupoziții putem realiza o întemeiere metodologică completă a științelor. Putem spune că o întemeiere este completă atunci când este lămurit fundamentul normativ al științei respective, astfel încât, prin această lămurire, este clarificat modul

în care propriile ei enunțuri pot fi chestionate critic și susținute în cadrul unui dialog rațional.

Rolul limbajului

Reconstrucția științelor constă în reconstrucția expresiilor și a mijloacelor lingvistice de argumentație. În cadrul acesteia este fixat drept țel punerea în practică a principiului transsubiectivității din cadrul dialogului științific referitor la norme și enunțuri. Această reconstrucție își ia ca punct de plecare în principal „praxisul intramundan", adică capacitatea noastră elementară de a comunica prin intermediul limbii, capacitate ce este presupusă de orice încercare de întemeiere a științei. În schimb, această capacitate nu poate fi, ea însăși, întemeiată.

Faptul că nici o întemeiere nu poate găsi vreun temei mai adânc decât această capacitate de a utiliza limbajul (ireductibilitatea limbajului) a fost tratat în detaliu de Mittelstrass[35]. Trebuie totuși subliniat că această idee a ireductibilității limbajului nu exclude posibilitatea ca un anume tip de uzanțe lingvistice să poată fi întemeiate sau amendate; aceasta din urmă este parte componentă a programului de reconstrucție a mijloacelor lingvistice ale științei. În mod asemănător, acceptarea principiului ireductibilității limbajului nu înseamnă că ar fi fals să-l pui în discuție, opunându-i ideea de limbă caracteristică fonologiei sau morfologiei. Există premise de ordin fiziologic, psihologic și social, pe care se întemeiază capacitatea de a formula sunete articulate și de a comunica cu ajutorul lor, și este absolut justificată o cercetare a acestor premise. Ceea ce nu poate fi nici problematizat și nici întemeiat este capacitatea de a rosti ceva adevărat referitor la o stare de lucruri, anume faptul că limba este ceva pe care ne putem baza.

Acesta este și sensul meditațiilor lui Mittelstrass cu privire la actul fundamental al vorbirii, anume predicația; aceasta din urmă este actul prin care afirmăm ceva despre un obiect, de exemplu enunțul prin care afirmăm că un anume obiect este albastru. Mittelstrass consideră că este imposibil să problematizăm sau să întemeiem faptul că noi putem îndeplini cu succes acest act de vorbire. El argumentează în favoarea acestei teze încercând să respingă cele două modalități principale de întemeiere a acestor acte.

Așa-numita încercare de întemeiere realistă susține că predicarea trebuie să fie întemeiată de constituția prelingvistică a lumii. Lumea este în așa fel constituită, încât obiectele din cadrul ei pot fi împărțite, înaintea oricărei

enunțări, în lucruri care au culoarea albastră și lucruri care nu au culoarea albastră. Este la fel de corect a afirma că un obiect este albastru cu a afirma că obiectul respectiv aparține categoriei lucrurilor albastre. Împărțirea prelingvistică a obiectelor în clase de obiecte relativ stabile explică faptul că este posibil să se enunțe ceva adevărat despre un anume obiect. Dacă lumea ar fi un haos, acest lucru nu ar fi posibil.

Mittelstrass respinge această încercare de argumentație, susținând că *noi nu avem un acces prelingvistic la lume*. Structura „prelingvistică" a lumii este descrisă, în această încercare de argumentație, cu ajutorul limbajului; de aceea întemeierea este circulară, iar întregul efort de întemeiere este o sumă de tautologii[36]. Prin urmare, nu putem vorbi de o clasificare prelingvistică a realității; limba este și rămâne fundamentul oricărei clasificări sau categorializări a obiectelor din cadrul lumii. Tocmai acest fapt susține propunerea *nominalistă* ce încearcă să întemeieze posibilitatea predicației. Se poate afirma ceva adevărat despre lume tocmai în virtutea faptului că structura lumii este configurată prin intermediul limbii. Prin urmare, lumea prelingvistică este una nestructurată. Mittelstrass contestă chiar și o astfel de încercare de întemeiere. Pe de o parte, nu există un răspuns la întrebarea următoare: cum putem stabili că un anume mod de structura lumea este mai potrivit decât un altul[37]. Pe de altă parte, această încercare de întemeiere se distanțează doar aparent de presupoziția unei structuri prelingvistice a lumii; de fapt, chiar și în aceste încercări de întemeiere se crede că se poate vorbi despre o „lume în sine". Diferența dintre cele două puncte de vedere constă în faptul că realistul atașează „lumii în sine" o structură, pe când nominalistul neagă o astfel de structură. Ambele eforturi de întemeiere sunt niște încercări absurde[38].

Fără îndoială, putem cădea de acord să vorbim într-un alt fel decât o facem de obicei; rămâne însă o întrebare la care nu vom putea să răspundem și pe care nu o vom putea formula în mod adecvat: cum este în genere posibil să intrăm în posesia unui limbaj utilizabil? Cu aceasta nu am renunțat, însă, la ideea unei întemeiere complete, așa cum a fost prezentată mai sus. Dimpotrivă, faptul că lanțul întemeierii trebuie să se oprească undeva, anume în „praxisul lumii vieții" este însăși presupoziția concepției că pot fi oferite întemeieri complete.

În ce privește ducerea la bun sfârșit a programului reconstrucției instrumentelor lingvistice ale științei, Școala de la Erlangen continuă gândul lui Wittgenstein referitor la *jocurile de limbaj*, potrivit căruia cunoaștem sensul unui cuvânt atunci când suntem familiari cu modul său de întrebuințare și

atunci când îl folosim corect în situații corespunzătoare. Jocurile de limbaj definesc tocmai acest gen de situații, iar noi înțelegem cuvintele în discuție atunci când suntem familiari cu „regulile jocului", referitoare la utilizarea lor în astfel de jocuri de limbaj și atunci când suntem în stare să respectăm aceste reguli.

Școala de la Erlangen preia această concepție asupra limbii și o aplică în mod sistematic. Programul unei reconstrucții lingvistice constă în furnizarea unui joc de limbaj corespunzător fiecărui tip de cuvânt, în cadrul căruia poate fi învățat modul de utilizare al cuvântului respectiv și poate fi asigurată o utilizare transsubiectivă a acestuia. Anumite jocuri de limbaj pot fi „jucate" doar atunci când sunt în prealabil stăpânite alte jocuri de limbaj. Astfel, putem spune că reconstrucția este dusă la bun sfârșit atunci când ea are structura unui lanț de descrieri de jocuri de limbaj, începând cu jocul de limbaj corespunzător celui mai simplu instrument lingvistic. Deoarece jocurile lingvistice cele mai simple sunt în măsură să introducă mijloacele de expresie preștiințfică, ele ilustrează totodată modul de acțiune al expresiilor, pornind de la așa-numitul limbaj natural (ex.: germana uzuală). Astfel, teoria semantică rațională a „limbajelor naturale"[39] este un produs colateral al acestui program de reconstrucție.

Așa cum am menționat mai sus, predicarea reprezintă cel mai elementar act lingvistic. Aceasta deoarece vorbitorul determină obiectul despre care spune ceva prin intermediul unui nominator, altfel spus obiectului respectiv i se atribuie un predicat, pe care Școala de la Erlangen îl desemnează, de asemenea, prin termenul predicator. Nominatorul și predicatorul formează o propoziție elementară cu ajutorul unei expresii care are o funcțiune doar pentru elementele propoziției și care, de altfel, nu are o semnificație în sine: este vorba de așa-numita copulă. Iată două exemple de propoziții elementare: „Această cărămidă este roșie" și „Bello nu este negru". Predicatorul în aceste situații este „roșie", respectiv „negru", copula este „este", respectiv „nu este", iar nominatorii „această cărămidă", respectiv „Bello". Aceste exemple ilustrează și cele două grupe principale de nominatori: nume proprii, precum „Bello", și descripții, precum „această cărămidă", compusă din nominatorul „cărămidă" și indicatorul „această".

Elementele mai sus amintite sunt elementele celui mai simplu tip de propoziție. Programul reconstrucției lingvistice trebuie să înceapă prin a clarifica modul în care aceste elemente ale limbajului trebuie introduse în ecuație astfel încât să fie garantat principiul transsubiectivității. Prin urmare, trebuie furnizat un anumit mod de a învăța jocurile de limbaj în care sunt

prinși nominatorii și predicatorii. Modul de întrebuințare al copulei nu este însușit dintr-un tip de situație special, deoarece, privită izolat, ea nu are nici o semnificație. Modul său de întrebuințare este „predat" împreună cu cel al utilizării predicatorilor și nominatorilor elementari[40].

Există însă diferențe considerabile în ce privește accesibilitatea obiectelor designate de nominatori și despre care predicatorii enunță ceva. Cel mai simplu este să introducem elemente de limbaj, care pot fi utilizate în așa-numitul limbaj pragmatic[41]. În acest caz expresiile lingvistice sunt întrebuințate în așa fel încât poate fi garantată o înțelegere mutuală pe baza acțiunilor nonlingvistice ale vorbitorului, și asta deoarece ducerea la bun sfârșit a planurilor lui trebuie să eșueze în cazul în care nu utilizează cuvintele în același mod. Să presupunem că Jens și Uwe vor să construiască o casă; Jens se ocupă de zidărie iar Uwe are grijă să asigure uneltele și materialele; din când în când Jens îi cere ajutorului său să-i procure anumite obiecte, pentru care folosește cuvinte precum „cărămizi" sau „mortar". Este limpede că acțiunile lui Uwe îi arată lui Jens, în chip nemijlocit, dacă ei folosesc predicatorii în același mod. Prin urmare, limbajul pragmatic face obiectul unui control direct al acțiunii. Nu la fel stau lucrurile în cazul așa-numitului limbaj epipragmatic, prin intermediul căreia se realizează o discuție premergătoare și pregătitoare pentru o acțiune. În anumite situații, în limbajul epipragmatic sunt utilizate expresii care ar fi putut fi utilizate și introduse și în limbajul pragmatic, dar acestea nu pot fi utilizate niciodată singure.

Predicatorii utilizați în limbajul pragmatic sunt introduși în limbaj prin oferirea de exemple și contraexemple[42]. Dacă o persoană vrea să învețe pe altcineva cum să utilizeze cuvântul „butuc" (mai exact, modul în care ea o utilizează), ea va aduce exemple și contraexemple pentru a lămuri ce este un butuc și ce nu este un butuc. Putem spune că persoana a învățat cum să utilizeze cuvântul atunci când e în stare să aducă exemple și contraexemple pentru ce este și ce nu este un butuc. Indicatorii de felul lui „acesta" sunt introduși în conexiune cu „acțiunile de indicare". Cu ajutorul predicatorilor și al indicatorilor putem întreprinde primele caracterizări. De aici altcineva se poate face pasul următor, și anume introducerea numelor proprii prin prezentarea „acțiunilor de botezare"; în cazul nostru, aceasta se realizează prin acordarea numelui Bello ființei desemnată într-o situație dată prin expresia „acest câine". Dacă elementele enunțului elementar țin de limbajul pragmatic, introducerea acestora nu ridică nici o problemă. Reconstrucția lingvistică este pusă la încercare atunci când trebuie furnizate metode pentru introducerea de predicatori și nominatori care nu sunt controlabili din punct

de vedere pragmatic. Există mai multe motive pentru care un astfel de control este imposibil – problemă pe care o vom trata în următorul capitol.

Mai înainte trebuie să discutăm pe scurt despre un alt tip de expresii, și anume despre constantele logice (operatori). Din această categorie fac parte conectorii logici „nu", „și", „sau", „dacă...atunci", „dacă și numai dacă", cuantificatorii „toți" și „există", precum și termenii modali „necesar" și „posibil". Ei sunt utilizați la formarea de expresii compuse din expresii mai simple, cum este, de exemplu, cazul formării propozițiilor compuse din propoziții elementare. Existența lor este de mare importanță pentru stabilirea adevărului sau validității propozițiilor. Prin urmare, ele sunt hotărâtoare în orice încercare de argumentație, iar teoria expresiilor logice, logica formală, poate fi privită, din acest punct de vedere, ca o teorie a practicii argumentației. Așadar, practica argumentației este o practică a întemeierii în cadrul logicii, care își găsește, la rându-i, întemeierea în faptul că îndeplinește o funcție clarificatoare și consultativă în acest segment al „praxisului intramundan".

În întemeierea dialogică a logicii, Școala de la Erlangen pornește de la faptul că orice argumentație poate fi prezentată ca un dialog idealizat, rațional, între doi participanți la discuție, și anume ca un dialog între proponenți și oponenți. Un astfel de dialog este controlat prin trei reguli generale[44]. Prima regulă spune că dialogul începe prin punerea în discuție a unui enunț de către proponent. Regula generală stabilește modul în care participanții la discuție atacă un enunț și cum susțin un enunț. Există și o regulă a victoriei care stabilește pozițiile finale ale participanților la dialog după „victoria" uneia din părți. Constantele logice sau operatorii pot fi introduși în acest dialog doar în măsura în care sunt furnizate reguli speciale pentru utilizare a lor. Dacă proponentul aruncă în joc o afirmație de forma „p și q", unde p și q sunt două propoziții oarecare, regula de utilizare a lui „și" justifică cererea oponentului adresată proponetului de a justifica atât „p", cât și „q"; dacă nu este în stare să facă aceasta, proponentul pierde.

Atunci când s-a clarificat modul în care poate fi argumentat pro și contra unui enunț în cadrul unui dialog, deoarece toate părțile au fost introduse sistematic, enunțul a fost definit dialogic[45]. Regula referitoare la utilizarea expresiilor logice are în vedere faptul ca propozițiile compuse, ce constau în părți de propoziție definite dialogic, să poată fi definite, la rândul lor, dialogic. Cu aceasta este evident că există trei posibilități în care poate decurge justificarea unei propoziții compuse, definite dialogic. În primul rând, este vorba de cazul în care proponentul rămâne învingător în cadrul unui dialog rațional referitor la o propoziție, fără a trebui să întemeieze o propoziție

elementară corectă; în cazul acesta, propoziția este logic adevărată. În al doilea rând, putem considera cazul în care proponentul pierde fiecare dialog, fără ca oponentul să trebuiască să întemeieze o propoziție elementară; în cazul acesta propoziția este falsă. A treia situație este aceea în care rezultatul dialogului depinde de propozițiile elementare, caz în care propoziția este contingentă. În cazul în care adevărurile logice sunt obținute doar pe baza modului în care sunt utilizate cuvintele (i.e. constantele logice), ele sunt numite, în mod tradițional, adevăruri analitice. În cazul în care cunoașterea adevărurilor analitice este independentă de experiență, se spune că aceste enunțuri sunt adevărate în mod *a priori*.

Dacă sistemul adevărurilor logice este descris ca fiind o logică, putem susține că schimbări relativ minore ale regulilor de dialog referitoare la posibilitatea de a ataca, respectiv a apăra un enunț, cât și ale regulilor privitoare la utilizarea constantelor logice, conduc la logici diferite. Două dintre cele mai cunoscute tipuri de logică sunt logica clasică și logica constructivă. Logica clasică este valabilă pentru acele domenii în care orice enunț este ori adevărat ori fals, cerință fundamentală pentru orice propoziție în filosofia tradițională. Logica constructivă este formal identică cu așa-numita logică intuiționistă. Reprezentanții acesteia, precum L.E.J. Brouwer (1881-1966) și A. Heyting (1898-1982), susțin că logica intuiționistă este cea care stă la baza logicii matematicii. Al treilea tip este logica riguros-constructivă, o inovație a Școlii de la Erlangen (ca și legătura mai sus indicată dintre diferitele tipuri de logici). Aceștia susțineau că logicile cunoscute nu sunt decât cazuri particulare ale logicii riguros-constructive[46].

Limbajul științelor

Unul dintre cele mai simple mijloace de precizare a uzanțelor lingvistice în scopuri științifice îl constituie diferitele tipuri de definiții, dintre care cea mai simplă este definiția explicită. Fiind dați predicatorii P și Q, un nou predicator R poate fi furnizat cu ajutorul următoarei reguli de definire: Oricare ar fi un obiect, el este R dacă și numai dacă el este și P și Q. În acest caz, pentru a-i putea fi asignat R, unui obiect trebuie să-i fie asignați doi predicatori. Prin urmare, este nevoie de mai mult de un predicator într-o definiție; dacă predicatorul nou este introdus doar cu ajutorul unui singur predicator nu poate fi vorba de o întemeiere a primului. În acest caz, predicatorii ar fi, prin definiție, sinonimi. După cum am amintit mai sus, adevărurile logice pot fi

cunoscute analitic și *a priori*. Aceasta este valabil și pentru propoziții a căror valoare de adevăr poate fi decelată cu ajutorul logicii și al definițiilor, ca în exemplul „Toți burlacii sunt necăsătoriți". Acest tip de adevăruri a fost desemnat de Școala de la Erlangen prin sintagma adevăruri formal-analitice[47].

O altă metodă de precizare a uzanțelor lingvistice constă în așa numita normare a predicatorilor prin raportare reciprocă. În cele mai simple cazuri această normare are loc cu ajutorul unei reguli întemeiate ce are următoarea formă: Oricare ar fi un obiect, dacă el este P, atunci el este și Q. Propozițiile al căror adevăr este decelat doar cu ajutorul logicii, definițiilor și normărilor sunt numite adevăruri material-analitice[48]. Un exemplu ar fi propoziția: „Lucrurile roșii nu sunt albastre". Și aceste adevăruri pot fi cunoscute *a priori*. Trebuie să fim, însă, atenți ca întemeierea normării să se realizeze ținându-se cont de funcționalitatea ei și ca astfel de cunoștințe să fie înrădăcinate în experiența preștiințifică. Tocmai de aceea, aceste adevăruri sunt numite „material"- analitice[49].

Metodele mai sus discutate nu aduc însă nici un progres în reconstrucția instrumentelor lingvistice ale științei, deoarece ele ascund un set de expresii care nu poate fi controlat pragmatic și acesta este cazul expresiilor ce stau pentru obiectele abstracte sau ideale. Din categoria obiectelor abstracte fac parte fonemele, conceptele, mulțimile, faptele și numerele, iar din categoria celor ideale locurile geometrice, liniile, suprafețele, spațiile și corpurile. Toate științele teoretice se bazează pe posibilitatea de a vorbi despre astfel de obiecte și, tocmai de aceea, acest tip de limbaj trebuie să fie inclus în programul de reconstrucție. Pe de altă parte, obiectele abstracte și cele ideale nu ne sunt accesibile în mod direct, cum este cazul lucrurilor concrete din lumea noastră. În mod tradițional, obiectele ideale au fost privite cu o oarecare suspiciune. Școala de la Erlangen încearcă să implementeze un limbaj transsubiectiv referitor la acest tip de obiecte, fără a-și asuma sarcina de a demonstra că existența acestor obiecte este independentă de activitatea noastră de cunoaștere. Într-o anumită măsură, aceste obiecte sunt rezultatul activității noastre constructive.

Există o lungă tradiție care consideră abstractizarea o activitate spirituală ce constă în a trece cu vederea anumite aspecte ale unui obiect sau ale unui lucru în favoarea concentrării asupra unui aspect particular[50]. Școala de la Erlangen respinge acest mod de a înțelege abstractizarea, deși această atitudine este, ea însăși, parte a unei abstractizări. Pornind de la modelul lui Frege de definire a numerelor naturale, ei consideră abstractizarea o modalitate specială a limbajului. Această teorie susține că discursul despre

obiecte abstracte este de fapt un discurs abstractizant despre obiecte concrete. Ceea ce rezultă prin abstragere dă seama doar de un aspect particular al obiectului pe care îl numim. Discursul despre obiecte abstracte precum numere, concepte și fapte poate fi înțeles ca un discurs abstractizant despre numere, predicatori și propoziții. Aceasta nu înseamnă totuși că noi nu putem vorbi în modul obișnuit despre obiectele abstracte. Programul de reconstrucție al Școlii de la Erlangen accentuează asupra faptului că este vorba doar de o inofensivă *façon de parler*[51].

Așa cum am mai arătat, atunci când vorbim despre concepte, vorbim despre predicatori. În ce privește modul de introducere al predicatorilor, trebuie să remarcăm că, dacă predicatorii introduși sunt normați într-un raport reciproc, vom putea identifica predicatorii pe care îi vom putea utiliza în aceeași manieră, altfel spus vom putea identifica predicatorii sinonimi. Acum putem vorbi despre un praxis normat al discursului; aceasta înseamnă că noi spunem ceva despre predicatori prin aceea că le asignăm alți predicatori, ca în propozițiile: „«Burlac» începe cu «b»" sau „Poți să spui despre un bărbat că este «burlac» dacă are peste 30 de ani și este necăsătorit". Noi operăm abstracțiuni prin aceea că ne limităm discursul despre predicatori după o anumită ordine. Noi atribuim acestor predicatori doar anumiți predicatori, cărora le atribuim, la rândul lor, alți predicatori, sinonimi cu aceștia. Discursul nostru despre predicator este unul abstractizant și putem afirma că obiectul discursului nostru este un concept, pe care predicatorul îl exprimă. Pentru a lămuri ce facem de fapt, noi introducem cuvântul „concept" (în cazul de față „conceptul de «burlac»"), plasându-l înaintea predicatului despre care vorbim. Cuvântul „concept" face parte din acea categorie de cuvinte, introduse prin intermediul limbajului abstractizant, adică a așa-numiților abstractori[52].

În exemplul de mai sus, prima propoziție nu poate fi utilizată într-un limbaj abstract despre „burlac" și asta deoarece „burlac" este sinonim cu predicatul compus „persoană de sex masculin, necăsătorită, în vârstă de peste 30 de ani", iar acest predicat nu începe cu „b". Din contră, propoziția a doua poate fi întrebuințată în mod abstract, deoarece expresia „bărbat necăsătorit, în vârstă de peste 30 de ani" poate fi folosită în locul predicatului „burlac", fără ca valoarea de adevăr să se schimbe. Același lucru este valabil și pentru predicatori sinonimi cu „burlac". Prin urmare, putem să susținem cu îndreptățire că putem asigna conceptul „burlac" oricărui bărbat necăsătorit în vârstă de peste 30 de ani.

Sau, în general, putem vorbi despre obiectele a, b, c... atunci când spunem despre fiecare dintre ele (de ex.: a) doar ceea ce am spune despre

fiecare dintre celelalte, în cazul în care unul dintre celelalte obiecte ar fi echivalent, sub un anume aspect, cu a. În exemplele mai sus tratate obiectele erau predicatorii, iar relația de echivalare era sinonimia. Abstracțiunea poate fi introdusă doar acolo unde este dată o astfel de relație de echivalență[53].

Acest proces al abstractizării are un lung șir de modalități de aplicare. De exemplu, a vorbi despre faptul (starea de lucruri) că Cezar a traversat Rubiconul, înseamnă a vorbi prin abstragere despre propoziția adevărată „Cezar a traversat Rubiconul". Relația de echivalență care stă la baza acestei abstractizări este tot sinonimia, dar în acest caz cea dintre propoziții[54]. A vorbi despre mulțimi înseamnă a vorbi despre colecții de obiecte concrete astfel încât, dacă au aceleași elemente, să fie considerate identice[55].

Fundamentul matematicii

Ultimul exemplu este în măsură să ne indice faptul că metoda abstractizării ocupă un loc central în concepția despre matematică a Școlii de la Erlangen. Începând cu întemeierea aritmeticii numerelor naturale abstractizarea începe să joace un rol important. Fundamentul acestei aritmetici îl constituie praxisul preștiințific precum și capacitatea dobândită de opera cu semne și nume concrete ale numerelor. Această experiență este condiția de posibilitate a oricărei întemeieri, fiind, de asemenea, condusă și lămurită de către disciplina teoretică a aritmeticii. Primul pas în reconstrucția aritmeticii îl constituie introducerea transsubiectivă a simbolurilor numerice și stabilirea regulilor de calcul pentru acestea[56]. Acest lucru este realizat prin furnizarea unei metode de definire pentru o mulțime virtual infinită de numere. Este neimportant ce fel de simboluri folosim pentru numere; de obicei folosim semnele „1", „2", „3", dar putem folosi foarte bine și „/", „//", „///" în loc de acestea. Metoda de definire a numerelor este compusă din două reguli, și anume dintr-o regulă inițială și una de derivare. Prima regulă afirmă că „/" este primul număr. A doua afirmă că, dacă am construit deja un simbol numeric constituit din *n* linii, putem să construim un simbol numeric cu ajutorul formulei $n+1$. Apoi sunt introduse reguli care stabilesc modul în care decidem, date fiind două numere oarecare, care număr este mai mare decât celălalt și care stabilesc, de asemenea, modul în care se calculează suma și produsul unor numere date. Se poate dovedi că aritmetica construită lui Peano îndeplinește cinci axiome.[57]

Totuși, acesta este doar primul pas în această reconstrucție a aritmeticii înțeleasă ca știință a numerelor. Șirul simbolurilor numerice a fost introdus,

iar regulile de calcul fac posibil discursul despre numere. În astfel de enunțuri, discursul despre simbolurile numerice este unul abstractizant, și asta deoarece simbolurile numerice sunt acele expresii rezultate în urma aplicării regulilor de construcție. Spunem că facem abstracție de numere în enunțurile noastre, în măsura în care vorbim nu despre numerele ca atare, ci folosim constructe echivalente cu ele. În cazurile în care se vorbește în mod exclusiv în această manieră, putem construi în mod echivalent un enunț referitor la numere, de forma: „/ + // = ///". Prin urmare, acesta este un enunț aritmetic adevărat despre numere. Dimpotrivă, în enunțul „/ este o diagonală", nu este vorba despre numere[58].

Am spus mai devreme că Școala de la Erlangen distinge între adevărurile formal-analitice și adevărurile material-analitice, și unele și altele fiind valabile *a priori*. Și adevărurile aritmeticii sunt *a priori* deoarece se poate decide independent de experiență asupra valorii lor de adevăr. Totuși, ele nu sunt analitice, ci sintetice – susțin reprezentanții Școlii de la Erlangen, utilizând terminologia kantiană. Această definiție își are întemeierea ei, deoarece, pornind de la regulile de construcție, se poate argumenta pro sau contra propozițiilor matematice. Deoarece aceste reguli au în vedere folosirea expresiilor formale, propozițiile adevărate ale matematicii sunt denumite adevăruri formal-sintetice[59]. Astfel, Școala de la Erlangen reiterează interpretarea kantiană a matematicii, potrivit căreia matematica constă din enunțuri sintetice *a priori*, al căror adevăr își găsește întemeierea în propria noastră activitate constructivă.

Filosofie și fizică

Școala de la Erlangen consideră că și adevărurile geometriei, care este parte componentă a protofizicii și nu a matematicii, sunt enunțuri sintetice *a priori* adevărate. În reconstrucția geometriei vor fi folosite alte metode, iar în argumentația pro sau contra enunțurilor geometriei alte mijloace. Aici se vorbește despre anumite principii care sunt întemeiate de praxisul preștiințific, tehnic-meșteșugăresc. Pentru a opera o distincție strictă între geometrie și matematică, enunțurile geometriei sunt denumite adevăruri material-sintetice. Și ele sunt *a priori*, dar din motive cu totul diferite decât cele ale altor tipuri de cunoștințe independente de experiență[60].

Reprezentanții Școlii de la Erlangen susțin că geometria este parte componentă a protofizicii, deoarece ei consideră că geometria, în calitate

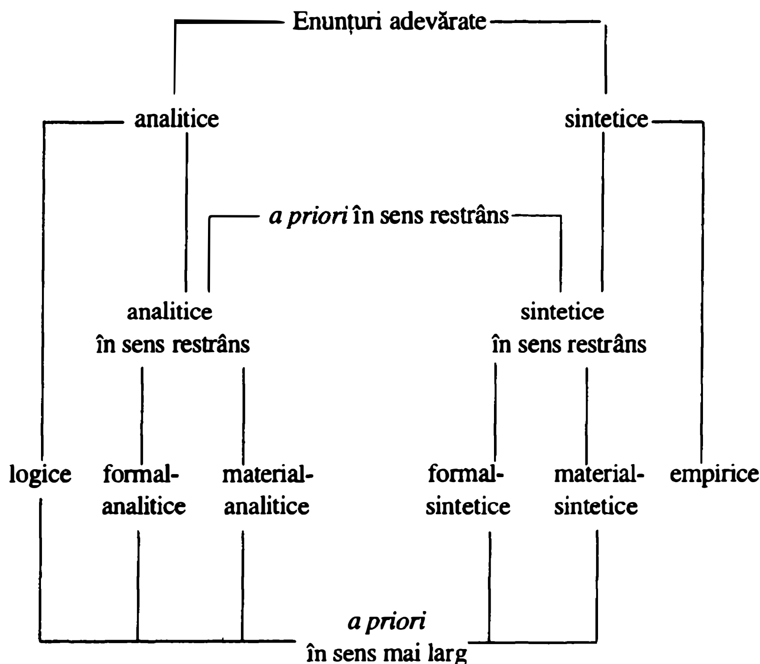
de știință empirică, este presupusă de fizică. Fizica are drept sarcină explicarea fenomenelor lumii materiale. Fizica formulează în acest scop legi ipotetice care dau seama de conexiunile generale între aceste fenomene. De regulă, aceste legi sunt exprimate cantitativ sub forma unor relații funcționale de dependență. Aceste legi trebuie întemeiate sau verificate; aceasta are loc prin derivarea acestora din enunțuri care sunt confruntate direct cu rezultatul observațiilor sau experimentelor controlate. Deoarece legile sunt formulate ca relații matematice de dependență, funcționale, fizica experimentală trebuie să furnizeze date cantitative. Prin urmare, ea trebuie să cântărească și să măsoare.

Toate aceste idei coincid cu punctul de vedere comun, potrivit căruia fizica este o știință ipotetic-deductivă. Școala de la Erlangen urmărește în primul rând să demonstreze că fizica experimentală, în măsura în care poate să furnizeze date cantitative, trebuie să plece de la premisa că astfel de date sunt accesibile transsubiectiv. De asemenea, trebuie furnizată o metodă de evaluare a exactității rezultatelor. Aceasta înseamnă că trebuie introdusă o terminologie cu ajutorul căreia să poată fi descrise rezultatele măsurătorilor în chip neechivoc. Protofizica are sarcina de a introduce o astfel de terminologie și de a cerceta legăturile dintre expresiile introduse. Prin urmare, ea este o teorie cu privire la măsurătorile din fizică. Deoarece experimentele fizicii sunt posibile numai pe temeiul unei astfel de protofizici, fizica emipirică trebuie să presupună această știință filosofică. Deoarece protofizica premerge fizica empirică, o face posibilă și îi fixează anumite limite principiale, putem susține, folosind un termen kantian, că ea determină condițiile *transcendentale* ale fizicii. În mod evident, adevărurile protofizicii sunt independente de rezultatele măsurătorilor fizicii; mai mult, adevărurile protofizicii le presupun pe cele ale fizicii. În acest sens, enunțurile protofizicii sunt adevărate în mod *a priori*. După cum vom arăta în cele ce urmează, ele nu sunt adevărate *a priori* în mod absolut, deoarece se întemeiază pe experiența preștiințifică. Ele sunt adevărate *a priori* într-un sens restrâns și relativ, și anume în sensul că ele sunt independente de experiența științifică, ale cărei condiții de posibilitate sunt.

În fizică există trei tipuri fundamentale de măsurători: măsurarea lungimii, adică a întinderii spațiale, măsurarea timpului, adică a întinderii în timp, și măsurarea masei, adică a cantității materiale; aceste măsurători se realizează cu ajutorul unităților: metrul, secunda și kilogramul. Fiecărui concept din cele de mai sus îi corespunde o parte din protofizică: geometria, cronometria, respectiv hylometria[61]. Aceste concepte sunt derivate din greacă

și înseamnă știința măsurării pământului, știința măsurării timpului, respectiv știința măsurării materiei. Dacă traducem literal cuvântul „geometrie", înțelegem și originea istorică a acestei științe, anume aceea de învățătură asupra modului de măsurare a pământului. Fundamentul acestor trei discipline este geometria; cronometria presupune geometria, iar hylometria le presupune pe amândouă.

Un exemplu din hylometrie, de altfel, partea cea mai slab dezvoltată din programul protofizicalist, ar putea lămuri problematica de față. Într-unul din articolele sale, P. Janich polemizează cu acel punct de vedere, susținut, de altfel, și de Stegmüller,[62] potrivit căruia, faptul că relația „mai ușor ca" este tranzitivă este un adevăr al praxisului științific.



Schema de mai sus arată modul în care Școala de la Erlangen clasifică adevărurile (după P. Lorenzen și O. Schwemmer: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie – Logică constructivă, etică și teorie științifică – p. 271). Clasificarea este făcută după tipurile de temeiuri ce pot fi invocate

în contestarea, respectiv susținerea enunțurilor. Valoarea de adevăr a adevărurilor logice poate fi demonstrată doar cu ajutorul regulilor de dialog care definesc orice discuție rațională. Adevărurile formal-analitice se întemeiază exclusiv prin aplicarea regulilor logice de dialog și a definițiilor adevărate. Adevărurile material-analitice sunt adevărate în virtutea regulilor de dialog, a definițiilor adevărate și a normărilor predicatorilor. În susținerea sau contestarea adevărurilor formal-sintetice (de ex. enunțurile aritmeticii) este permis orice mijloc. Noul mijloc introdus de Școala de la Erlangen este referirea la regulile formale de construcție. În discuția privitoare la adevărurile material-sintetice (de. ex.: adevărurile protofizicii) pot fi invocate enunțuri referitoare la omogenitatea geometrică, reguli de funcționare ale aparatelor de măsurat și altele. Trebuie spus că o caracteristică a adevărurilor empirice este aceea că ele sunt întemeiate prin intermediul experiențelor achiziționate în mod sistematic.

Se are în vedere următoarea proprietate a relației: dacă a este mai ușor decât b și b este mai ușor decât c, atunci a este mai ușor decât c. Stegmüller este de părere că acest enunț cu caracter general poate fi demonstrat cu ajutorul unei balanțe; în cazul în care este adevărat, el trebuie aplicat oricărui obiect din cadrul lumii. Janich susține, din contră, că, în cazul în care această relație s-ar dovedi falsă, noi nu avem nici cea mai mică bănuială în legătură cu ce este o balanță. Să ne închipuim că avem trei corpuri, a, b și c, că le cântărim și că stabilim că a este mai ușor decât b, b este mai ușor decât c, dar că totuși c se dovedește a fi mai ușor decât a. De aici nu trebuie să concluzionăm că relația „mai ușor decât" nu este tranzitivă. Dimpotrivă, trebuie să ne gândim că este ceva în neregulă cu balanța. Fie este vorba de un alt instrument, cu care balanța a fost înlocuită, fie balanța este construită prost, fie o folosim noi incorect. Tranzitivitatea relației „mai ușor decât" nu este ceva care să poată fi verificat empiric, ci trebuie să fie una din regulile de funcționare ale aparatului – o normă după care aparatul trebuie construit – pentru a-l putea recunoaște în genere ca balanță.

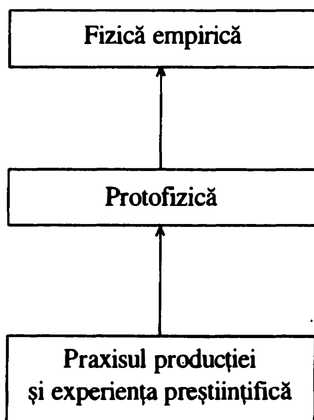
Protofizica are ca sarcină formularea unor astfel de norme necesare construirii aparatelor de măsurat. Hylometria stabilește ce este o balanță, cronometria, ce este un ceas sau un cronometru, iar geometria ce este o riglă de măsurat. Așa cum am menționat mai sus, hylometria nu a fost dezvoltată satisfăcător[63]. Cronometria este dezvoltată complet, iar la planul construcției unei geometrii încă se mai lucrează[64]. Există însă indicii că programul unei geometrii poate fi realizat doar într-o formă restrânsă.

Ca și în cazul altor științe, demersul de întemeiere al geometriei se bazează pe un anumit segment al praxisului nostru intramundan elementar, și anume pe cel tehnic-meșteșugăresc[65]. Împreună cu acest praxis este transmisă pragmatic și o terminologie „geometrică" preștiințifică, din care fac parte concepte precum „suprafață plană" și „linie dreaptă". Aceste expresii sunt împrumutate din procesele de producție meșteșugărească. Este cazul sticlăritului, în care sunt realizate suprafețe curbe de sticlă prin arcuirea succesivă a unor suprafețe plane de sticlă. Nici una dintre aceste suprafețe obținute în practică nu este perfectă în sens geometric. Ne putem apropia, însă, atât de mult de această stare geometrică ideală, încât să nu mai conteze, pentru țelurile practice pe care le urmărim, că există întotdeauna posibilitatea de a ne apropia și mai mult de perfecțiune.

Prin urmare, există anumite tehnici preteoretice de producere care ne permit să ne apropiem asimptotic de normele geometrice ideale, care nu sunt atinse niciodată în lumea experienței. Cu aceasta ni se oferă și posibilitatea de a avea un discurs științific riguros despre acestea. Prin suprafață geometrică plană înțelegem o suprafață realizată printr-un proces perfect de șlefuire. Cu aceasta este definită suprafața plană; căci deși ea nu poate fi realizată în practică, procesul șlefuirii poate fi considerat ca fiind guvernat de așa-numitele principii ale omogenității[66]. Aceste principii prescriu proprietăți ideale pe care obiectele concrete ar trebui să le atingă în urma procesului de șlefuire. Cu aceasta, aceste principii definesc și proprietățile pe care ar trebui să le aibă obiectele șlefuite, în cazul în care ar fi posibilă o șlefuire perfectă – și astfel definesc și proprietățile obiectelor geometrice ideale. O suprafață geometrică plană poate fi definită prin intermediul a două abstractizări, care converg spre ideea că nu există nici un punct aparținând suprafeței respective care să aibă anumite proprietăți geometrice care să-l facă diferit de celelalte puncte ale suprafeței[67].

„Suprafață plană" este primul concept geometric reconstruit. Cu ajutorul acestuia pot fi introduse celelalte concepte fundamentale ale geometriei, precum „linie dreaptă", „paralelism" și „unghi drept", reconstrucție în care trebuie să ne bazăm în permanență pe alte principii ale omogenității[68]. Pe această bază poate fi introdus apoi conceptul de congruență între perechi de puncte (segmente), concept care ocupă un loc central în concepția protofizicalistă cu privire la geometrie. Faptul că perechile de puncte A, B respectiv C, D formează segmente de dreaptă congruente înseamnă că segmentele de dreaptă definite de A și B, respectiv C și D sunt egale. Având definit conceptul de congruență, putem defini și rigla.

Măsurarea unei lungimi constă în compararea lungimii măsurate cu o unitate de lungime marcată pe riglă. Se înțelege de la sine că rigla este un corp solid. O dată cu problema definirii riglei, ne confruntăm cu o alta, anume cu aceea că o definiție a conceptului „solid" este greu de dat fără o utilizare a unor expresii din fizica empirică. Este la fel de greu de stabilit dacă un corp este solid sau nu, fără a avea la dispoziție o riglă despre care să știm cu certitudine că este solidă. Școala de la Erlangen susține că un corp solid este un corp care are următoarea proprietate: dacă marcăm pe el o pereche de puncte, atunci această pereche de puncte formează un segment de dreaptă care rămâne congruent cu segmentul de dreaptă inițial, oricare ar fi mișcarea pe care respectivul corp o suferă[69]. O dată realizată această reconstrucție, este posibil un discurs riguros despre riglă, putând dispune de niște măsurători univoce ale lungimilor.



Potrivit programului Școlii de la Erlangen, fizica experimentală presupune o examinare a practicii de producție preștiințifice. În cadrul acestei examinări, realizată sistematic în cadrul protofizicii, sunt stabilite principiile aparatelor experimentale de măsurare și, cu aceasta, este definit experimentul științific. Potrivit programului inițial al protofizicii putem defini adevărurile protofizicii o dată pentru totdeauna, deoarece ordinea metodică a cunoașterii nu admite o revizuire a protofizicii pe baza științei dobândită experimental.

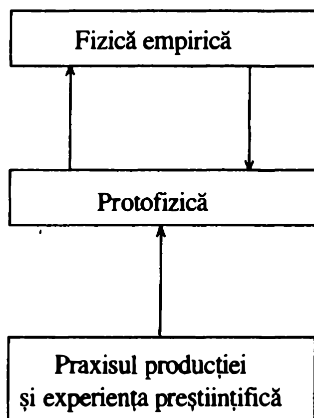
Așa cum am amintit mai sus, reconstrucția geometriei nu a fost definitivată de Școala de la Erlangen. Reprezentanții acestei Școli susțin că această reconstrucție poate fi dusă la bun sfârșit și că, în plus, este de fapt vorba de reconstrucția geometriei tridimensionale euclidiene pe care o învățăm în școala generală. Această geometrie ar fi prin urmare un criteriu *a priori* de măsurare.

Această dublă afirmație a dat naștere la unele critici[70]. În primul rând, este normal să distingem între geometria *pură*, care este adevărată *a priori*, dar care nu spune nimic despre constituția lumii, și geometria *aplicată* sau *fizică*, prin intermediul căreia sunt descrise date factuale spațiale ale lumii concrete, dar care țin de știința empirică. *A priori* nu poate fi spus nimic despre datele spațiale ale lumii concrete; acestea trebuie stabilite prin observații și experimente. În al doilea rând, trebuie spus că există rezultate empirice care ne îndreptățesc să admitem teoria generală a relativității ca adevărată. În acest caz, spațiul fizic nu mai este unul euclidian, ci, dimpotrivă, trebuie să vorbim de așa-numitul spațiu curbat Riemann. Prin urmare și rigla, care este un corp fizic, este influențată de această teorie, care duce la rezultate diferite mai ales în cazul măsurării distanțelor astronomice.

Lorenzen a înțeles foarte clar la ce se referă aceste obiecții, dar nu a putut oferi un răspuns convingător la întrebarea referitoare la modul în care teoria sa este compatibilă cu teza, potrivit căreia instrumentele de măsură presupun, *a priori*, geometria euclidiană. Răspunsul cel mai adecvat vine din partea lui Kambartel, în cazul căruia trebuie să vorbim, însă, de o nouă interpretare a programului protofizicalist[71]. Răspunsul presupune un anumit punct de vedere privitor la istoria științei, care reprezintă totodată un caz de special al programului inițial al Școlii de la Erlangen privitor la teoria științelor istorice și socio-umane. Kambartel distinge între geneza normativă și geneza factică, distincție preluată de la Lorenzen[72].

Geneza factică este, în mare parte, una și aceeași cu istoria concretă a unei situații. Această situație poate fi un stadiu în evoluția naturală a universului, un stadiu în dezvoltarea unui organism biologic, utilizarea limbii germane într-o anumită epocă, o instituție socială sau o experiență științifică. Acolo unde este în joc activitatea umană, se ridică, firește, întrebări referitoare la geneza unei situații, la care nu poate fi dat un răspuns complet doar prin recurs la geneza factică. Potrivit Școlii de la Erlangen, științele socio-umane au sarcina de a rezolva conflicte de interese, prin aceea că ele justifică sistemele de norme care trebuie să fie urmate rațional în stări conflictuale[73]. Aceasta face posibil ca raționalitatea sistemelor de reguli să poată fi pusă

sub semnul întrebării. Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie examinată geneza sistemelor de norme.



Schimbarea programului protofizicalist inițial, pentru care este responsabil în special Friedrich Kambartel, are în vedere faptul că protofizica poate fi revizuită pornind de la rezultatele fizicii experimentale. Această știință presupune că, la orice nivel al evoluției fizicii, există o interpretare protofizicalistă a aparatelor de măsurat și a experienței științifice. Acest fundament poate fi oricând reinterpretat, iar această protofizică reinterpretată constituie un nou fundament pentru dezvoltarea viitoare a fizicii empirice. Kambartel susține însă că istoria fizicii trebuie să înceapă în mod necesar cu definiția „clasică" a aparatelor de măsură – de exemplu, cu definiția euclidiană a riglei de măsurat.

În această examinare se va cerceta în ce măsură acest sistem este reconstruibil printr-o dezvoltare succesivă, dezvoltare ce trebuie să îndeplinească două condiții: în primul rând, această dezvoltare trebuie să pornească de la un set de norme independente de un anumit spațiu cultural, care să poată fi justificată exclusiv prin referire la nevoile umane fundamentale. În al doilea rând, fiecare nou nivel trebuie să constea într-o colecție de norme și mai dezvoltate, care să poată fi justificate în cazul unei schimbări a condițiilor nivelului respectiv. Dacă un sistem de norme este rezultatul unei astfel de geneze normative, atunci el este întemeiat;

dimpotrivă, el este complet sau parțial irațional dacă nu poate fi indicată o astfel de geneză.

Kambartel împărtășește același punct de vedere și cu privire la istoria fizicii. Este indiscutabil faptul că spațiul fizic este înțeles în prezent ca fiind unul noneuclidian. Strict vorbind, acest punct de vedere trebuie să dea seama și de unitățile de măsură. Oricum, este evident că măsurarea lungimilor presupune o anumită interpretare a geometriei riglei, care stă la baza măsurătorilor respective și care, în raport cu acestea, are o valabilitate *a priori*. Este totuși posibil ca măsurătorile empirice să ne furnizeze motive raționale pentru reinterpretarea geometriei riglei. Firește că, în construcția fizicii ca știință experimentală, nu s-ar fi putut însă porni de la o altă înțelegere a riglei decât cea euclidiană. Punctul de plecare în geneza normelor fizicii trebuie să fie geometria riglei, care să poată fi întemeiată pornind de la o experiență preștiințifică. Reconstrucția protofizicalistă arată însă că această geometrie trebuie să fie una euclidiană. Nu a fost, prin urmare, nici o greșeală că în fizică s-a pornit de la o interpretare euclidiană a aparatelor de măsură, cu toate că, bazându-ne pe ultimele descoperiri din domeniul științei, ar trebui să acceptăm că ea nu este precisă, fiind uneori chiar falsă. Acesta este singurul mod rațional în care putem aborda fizica. Este singurul sens, considerabil mai slab, în care se mai poate vorbi despre un fundament *a priori* al fizicii.

Scrieri reprezentative pentru Școala de la Erlangen

Blasche, S./Schwemmer, O.: Methode und Dialektik. În: Mittelstrass, J. (Ed.): Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1975.

Böhme, G. (Ed.): Protophysik. Frankfurt/M. 1976.

Gethmann, C.F.: Protologik. Frankfurt/M. 1979.

Janich, P.: Protophysik der Zeit. Mannheim. 1979.

–: Zweck und Methode der Physik der Physik aus philosophischer Sicht. Konstanz 1973.

–: Eindeutigkeit, Konsistenz und Methodische Ordnung. În: Kambartel, F./ Mittelstrass, J.: Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Frankfurt/M. 1973.

–: Kambartel, F./Mittelstrass, J.: Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik. Frankfurt/M. 1974 (*=J/K/M*).

–: Zur Protophysik des Raumes. În: Böhme, G. (Ed.). Protophysik. Frankfurt/M. 1976.

–: Ist Masse ein teoretischer Begriff? În: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 8, pp. 302-313.

Kambartel, F.: Erfahrunk und Struktur. Frankfurt/M. 1968.

–: Mittelstrass, J. (Ed.): Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Frankfurt/M. 1973 (=*K/M*)

–(Ed.): Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974.

–: Wie abhängig ist die Physik von Erfahrung und Geschichte? În: Kambartel 1976, pp. 151-171.

–: Theorie und Begründung. Frankfurt/M 1976.

–: Zur Überwindung der Szientismus und Modellplatonismus in der Ökonomie. În: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 8 (1977), pp. 132-143.

Kamlah, W./Lorenzen, P.: Logische Propädeutik. Mannheim/Wien/Zürich 1967, 1973 (=*K/L*)

Kamlah, W.: Sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim 1972.

–: Philosophische Antropologie. Mannheim 1973.

Lorenz, K./Mittelstrass, J.: Die Hintergehbarkeit der Sprache. În: Kantstudien 58 (1967), pp. 187-208.

–: Die dialogische Rechtfertigung der effectiven Logik. În: Kambartel, J./Mittelstrass, J. (Ed.): Zum normativen Fundamnet der Wissenschaft. Frankfurt/M. 1973.

–(Ed.): Konstruktionen versus Positionen. Bde. 1 u. 2 (Paul Lorenzen zum 60. Geburtstag gewidmet). Berlin 1979.

Lorenzen, P.: Konstruktive Begründung der Mathematik. În: Mathematische Zeitschrift 54 (1950), pp. 162-202.

–: Einführung in die operative Logik und Mathematik. Berlin 1955, 1969.

–: Formale Logik. Berlin 1958, 1970.

–: Das Bergründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung. În: Lorenzen, P.: Methodisches Denken. Frankfurt/M. 1968, pp. 120-141.

–: Mathematik. Mannheim 1962, 1980.

–: Gleichheit und Abstraktion. În: Lorenzen, P.: Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974, pp. 190-198.

–: Logik und Grammatik. În: Lorenzen, P.: Methodisches Denken. Frankfurt/M. 1968, pp. 70-80.

–: Normative Logic and Ethics. Mannheim 1969.

–: Schwemmer, O.: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim/Wien/Zürich 1973, 1975 (=*L/S*).

–: Das Problem einer theoretischen Philosophie unter dem Primat der praktischen Vernunft. În: Lorenzen, P.: Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974, pp. 119-132.

–: Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974.

–: Methodisches Denken. Frankfurt/M. 1968.

Lorenz, K.: Dialogische Logik. Darmstadt 1978.
–: Lorenz, K.: Hypotheses non fingo. În: Mittelstrass, J./Riedel, M. (Ed.): Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin 1978.
–: Theorie der technischen und politischen Vernunft. Stuttgart 1978.
–: Kritik der politischen Vernunft. Drei Vorlesungen zur Wissenschaftstheorie. Nürnberg 1981.
–: Elementargeometrie. Das Fundament der analytischen Geometrie. Mannheim 1984.
–: Grundbegriffe technischer und politishcer Kultur. Frankfurt/M. 1985.
–: Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie. Mannheim 1987.
Mittelstrass, J.: Die Prädikation und die Wiederkehr des Gleichen. În: Mittelstrass 1974, pp. 145-157.
–: Neuzeit und Aufklärung. Berlin/New York 1970.
–: Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie. În: Kambartel, F./Mittelstrass, J. (Ed.): Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Frankfurt/M. 1973.
–: Die Möglichkeit von Wissenschaft. Frankfurt/M. 1974.
–: Wider den Dingler-Komplex. În: Mittelstrass 1974, pp. 84-105.
–: Erfahrung und Bergründung. În: Mittelstrass 1974, pp. 56-83.
–: (Ed.): Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1975.
– Riedel, M. (Ed.): Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschatftstheorie. Berlin 1978.
– (Ed.): Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln. Franfurt/M. 1979.
–: Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Univeristät. Frankfurt/M. 1982.
–: Fortschritt und Eliten. Analysen zur Rationalität der Industriegesellschaft. Konstanz 1984.
–: Zur Modernität der Antike. Zur Aufgabe des Gymnasiums in der modernen Welt. Konstanz 1986.
–: Das etische Maß der Wissenschaft. Stuttgart 1987.
–(Ed.): Wohin geht die Sprache? Wirklichkeit, Kommunikation, Kompetenz. Essen 1989.
Schneider, H.J.: Historische und systematische Untersuchungen zur Abstraktion. Erlangen 1970.
Schwemmer, O.: Philosophie der Praxis. Frankfurt/M. 1971.
–: Theorie der rationalen Erklärung. München 1976.
Thiel, Ch.: Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges. Meisenheim 1965.
–: Grundlagenkrise und Grundlagenstreit. Meisenheim 1972.

Literatură secundară

Ascheberg, R./Herrgott, G./Krausser, P.: Zur konstruktivistischen Protophysik. În: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 9 (1978), pp. 112-133.
Backhaus, J.: Politische Ökonomie als Begründung: Eine Auseinandersetzung mit Friedrich Kambartels „Bemerkungen zum normativen Fundament der Ökonomie". În: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 8 (1977), pp. 91-117.
Foerster, H. v. (Ed.): Einführung in den Konstruktivismus. München/Zürich 1985.
Glaserfeld, E. v.: Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeit zum radikalen Konstruktivismus. Braunschweig etc. 1987.
Hermes, H.: Some Remarks on Lorenzen's Theorie. În: Suppes, P./Henkin, L./Moisil, Gr. C./Joja, A. (Ed.): Logic, Methodology and Philosophy of Science. Bd. 4 Amsterdam 1973.
Janich, P. (Ed.): Entwicklungen der methodischen Philosophie. Frankfurt/M. 1992.
Kirchgässner, G.: Ein neues Fundament der Ökonomie? În: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 8 (1977), pp. 118-131.
Mayer, G.: Die Logik im deutschen Konstruktivismus. Die Rolle formaler Systeme im Wissenschaftsaufbau der Erlangen und Konstanzer Schule. München 1981.
Rasmussen, S.A.: The Erlangen School. A Critical Note on Their Foundational Programme. În: Danish Yearbook of Philosophy, 1981.
Rusch, G.: Erkentniss, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt. Frankfurt/M. 1987.
Schmidt, S.J. (Ed.): Der Diskurs der Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/M. 1988.
- (Ed.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus Frankfurt/M. 1992.

Note

1 *K/M*, p. VIII.
2 Dingler, H.: Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft. München 1964.
3 *J/K/M*, Cap. I
4 Mittelstrass, J.: Das praktische Fundament der Wisseschaft und die Aufgabe der Philosophie. În: *K/M*, pp. 1-69; Lorenzen, P.: Das Problem einer teoretischen Philosophie unter dem Primat der praktischen Vernunft. În: Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974.
5 Schwemmer 1971.
6 Mittelstrass 1975, Einleitung, pp. 7-11.
7 Lorenzen 1950.
8 *L/S*, Cap. I și Lorenz, K.: Die dialogische Rechtfertigung der effektiven Logik. În: *K/M*, pp. 250-280.
9 *L/S*, Cap. III.
10 Schwemmer 1976.
11 *K/L*.

12 Blasche/Schwemmer 1975.
13 Albert, H.: Konstruktivismus oder Realismus? În: Konstruktion und Kritik. 2. Aufl. Hamburg 1975, pp. 342-373.
14 Stegmüller, W.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Bd. IV, I. Halbbd. Berlin/Heidelberg/New York 1973, p. 26.
15 Cf. contribuțiile lui Kambartel (1974) și ale lui Mittelstrass (1979).
16 Böhme 1976.
17 Cf. Gadamer, H-G.: Nachwort zur 3. Aufl. (von Wahrheit und Methode). În: Gesammelte Werke. Bd. 2 Tübingen 1986, pp. 459 și urm.
18 Janich 1969. Prelegerile lui Lorenzen la Oxford au apărut sub titlul: Normative Logic and Ethics. Mannheim 1969.
19 *L/S*, p. 14.
20 Cf. Mittelstrass, J.: Wider den Dingler-Komplex. În: op. cit., 1974, pp. 92 și urm.
21 *J/K/M*, p. 35.
22 *J/K/M*, pp. 36-40.
23 *J/K/M*, p. 37.
24 Cf. Lorenzen, P.: Normative Logic and Ethics. Mannheim 1969, p. 82 și urm.
25 *L/S*, pp. 161-165.
26 Cf. Mittelstrass 1970, p. 11.
27 Cf. subtitlul de la *K/L*: "Vorschule der vernünftigen Redens".
28 Popper, K. R.: Logik der Forschung. Dritte, vermehrte Aufl. Tübingen 1969, p. 17.
29 Lorenzen 1968, p. 26.
30 Lorenzen 1968, p. 28.
31 Mittelstrass, J.: Erfahrung und Begründung. În: op. cit., 1974, pp. 56-83.
32 Mittelstrass, J.: Das practische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie. În: *K/M*, pp. 1-69.
33 *L/S*, pp. 275-299.
34 Cf. titlul lucrării *K/M*.
35 Mittelstrass, J.: Die Prädikation und die Wiederkehr des Gleichen. În: op. cit., 1974, pp. 145-157.
36 Cf. ibid., p. 147.
37 Ibid., p. 147 și. urm.
38 Cf. ibid., p. 148 și. urm.
39 Cf. *L/S*, Cap. I și Lorenzen, P.: Logik und Grammatik. În: op. cit. 1968, pp. 70-80.
40 Cf. *L/S*, Cap. I Secțiunea I.
41 *L/S*, p. 22 și. urm.
42 Cf. Lorenz 1971, pp. 167-194 și *L/S*, Cap. I, Secțiunea I.

44 *L/S*, p. 68, 77 și urm.
45 *L/S*, p. 64.
46 *L/S*, Cap. I, Secțiunile 2 și 3.
47 *L/S*, p. 188 și urm.
48 *L/S*, p. 210 și urm.
49 *L/S*, p. 215 și urm.
50 Schneider 1970.
51 Cf. Lorenzen, P.: Gleichheit und Abstraktion. În: op. cit., Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974, pp. 190-198.
52 *K/L/S*, pp. 101-104 și *L/S*, p. 221 și urm.
53 Cf. Lorenzen, P.: Gleichheit un Abstraktion. În: op. cit., Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974, pp. 190-198.
54 *K/L*, pp. 136-145.
55 Cf. *K/L*, pp. 93-95 și *L/S*, pp. 190-194.
56 *L/S*, p. 181 și urm.
57 *L/S*, p. 185 și urm.
58 Cf. *L/S*, pp. 194-202.
59 *L/S*, p. 188.
60 *L/S*, p. 229, 235 și urm.
61 *L/S*, Ediția 1, 1973, p. 162; cf. *L/S*, p. 224 și urm.
62 Janich, P.: Eindeutigkeit, Konsistenz und methodische Ordnung. În: *K/M*, pp. 131-158.
63 *L/S*, Ediția I, 1973, p. 169 și urm; cf. *L/S*, p. 234 și urm. și Lorenzen, P.: Hypotheses non fingo. În: Mittelstrass, J./Riedel, M. (Ed.): Vernünftiges Denken. Berlin 1978.
64 Janich, P.: Protophysik der Zeit. Mannheim, 1969.
65 Cf. Lorenzen, P.: Das Begründungsproblem der Geometrieals Wissenschaft der räumlichen Ordnung. În: op. cit., 1968, pp. 120-141.
66 *L/S*, p. 226 și urm.
67 *L/S*, p. 229 și urm.
68 *L/S*, p. 229 și urm.
69 Lorenzen 1968, p. 124 și urm.
70 Böhme 1976.
71 Cf. Kambartel, F.: Wie anhängig ist die Physik von Erfahrung und Geschichte? În: op. cit., 1976, pp. 151-171.
72 Lorenzen, P.: Normative Logic and Ethics. Mannheim 1969, p. 84 și urm.
73 Mittelstrass, 1975, Introducere, pp. 7-11.

Bibliografie

Prezentări generale

Ayer, A. J.: Die Hauptströmungen der Philosophie. München 1976.
-: Philosophy in the Twentieth Century. London 1984.
Baumgartner, H. M. und H.-M. Sass: Philosophie in Deutschland: 1945-75. Standpunkte, Entwicklungen, Literatur. Meisenheim 1980.
-/- (Hg.): Philosophie in Deutschland. 1945-1975. Standpunkte, Entwicklungen, Literatur. Meisenheim 1978.
Bochenski, J. M.: Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern/München 1951.
-: Die zeitgenössischen Denkmethoden. Bern/München 1954.
Boeder, H.: Das Vernunft-Gefüge der Moderne. Freiburg/München 1988.
Bubner, R. (Ed.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 8 volume. Stuttgart 1978.
Burr, J. R. (Ed.): Handbook of World Philosophy: Contemporary Developments Since 1945. Westport (Conn.) 1980.
Caws, P. (Ed.): Two Centuries of Philosophy in America. 1980.
Châtelet, F.: Histoire de la Philosophie. Paris 1972 (germ.: Geschichte der Philosophie. Bd. 8: Das 20. Jahrhundert. Übers. von E. Brückner-Pfaffenberger und D. W. Tuckwiller. Berlin 1975).
Châtelus, M.: Problèmes philosophiques du xx[e] siècle et matérialisme marxiste. Paris 1982.
Copleston, F.Ch.: A History of Philosophy, vol. IX: Maine de Biran to Sartre. London 1975.
Coreth, E. et alii: Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1986.
Durfee, H. A.: Foundational Reflections. Studies in Contemporary Philosophy. Dordrecht 1988.

Friesen, H. şi M. W. Schnell (Ed.): Spannungsfelder der Diskurse: Philosophie nach 1945 in Deutschland und Frankreich. Münster 1987.
Goerdt, W.: Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/ München 1984.
Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985
Heinemann, F.: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Disziplinen. Stuttgart 1959.
Höffe,O. (Ed.): Klassiker der Philosophie. 2 vol. München 1981.
Hoerster, N. (Ed.): Klassiker des philosophischen Denkens. 2 vol., München 1982.
Jahn, L.: Die letzte Epoche der Philosophie: von Hegel bis Habermas. Kommentarband. Stuttgart 1980.
Jones, W. T.: A History of Western Philosophy: The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre, vol. 5, New York 1975.
Kearney, R.: Modern Movement in European Philosophy. Manchester 1986.
Landgrebe, L.: Philosophie der Gegenwart. Bonn 1952.
Leinfellner, W. und F. M. Wuketits (Ed.): Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart. Wien 1986.
Metz, R.: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. Leipzig 1935.
Narski, I. S.: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1962.
Neuenschwander, U.: Denker des Glaubens. Emanuel Hirsch-Emil Brunner-Paul Tillich-Pierre Teilhard de Chardin-Karl Jaspers. Gütersloh 1985.
Noack, H.: Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert (« Die Philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts»), a 2-a ediţie adăugită, Basel/Stuttgart 1976.
Nordhofen, E. (Ed.): Physiognomien. Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits. Königstein 1980.
*** (Ed.): Physiognomien. Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits. Königstein/Ts. 1980.
Passmore, L.: A Hundred Years of Philosophy. London 1957, 1966.
–: Recent Philosophers. La Salle (Ill.) 1985.
Pongratz, L. J. (Ed.): Philosophie in Selbstdarstellungen. 3 vol. Hamburg: 1975-77.
Reek, A. J.: The New American Philosophers. An Exploration since World War II. 1968.

Rehfus, W.D.: Einführung in das Studium der Philosophie. Heidelberg 1981.

Rombach, H.: Die Gegenwart der Philosophie, die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens. 3. grundlegend neu bearbeitete Aufl. Freiburg/München 1988.

Rorty, R. et alii (Ed.): Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy. Cambridge 1984.

Ryle, G. (Ed.): Contemporary Aspects of Philosophy. Stocksfield 1976.

Schmidt, R. (Ed.): Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 7 Vol. Leipzig 1921-30.

Schnädelbach, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/M. 1983, 1985.

Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972.

Skirbekk, G. (Ed.): Wahrheitstheorien. Aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1977, 2. Aufl. 1986.

Smith, J. E.: Contemporary American Philosophy. New York/London 1970.

Speck, J. (Ed.): Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart. Vol.. I- VI. Göttingen 1972.

Spierling, V. (Hg.): Die Philosophie des 20. Jahrhunderts (aus der Reihe: Lust an der Erkenntnis). München 1986.

Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 4 Vol., 6. Aufl., Stuttgart 1978 (vol. I), 8. Aufl. 1987 (vol. II, III), 1989 (vol. IV).

Troller, A.: Die Begegnung von Philosophie, Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft („Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts"). Basel/Stuttgart 1971.

Ueberweg, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 4: Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. 13. Aufl., Tübingen 1951.

Warnock, G. J.: English Philosophy since 1900. London 1969 (germ.: Englische Philosophie im 20. Jahrhundert. Übers. v. E. Bubser. Stuttgart 1971).

White, M.: Pragmatism and the American Mind. New York 1973.

Windelband, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert" und einer „Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung

nach dem Stand von 1946". Ed. H. Heimsoeth. 15. Aufl. Tübingen 1957.
Wuchterl, K.: Methoden der Gegenwartsphilosophie. Bern/Stuttgart 1977.

Dicționare și lexicoane

Geldsetzer, L.: Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophie-Studium. Freiburg/München 1971.
Adorno, Th. W.: Philosophische Terminologie. 2 vol. Frankfurt/M. 1974.
Albrecht, E. (Ed.): Wörterbuch Logik, Semiotik, Methodologie: russisch-deutsch, deutsch-russisch. Leipzig 1983.
Austeda, F.: Lexikon der Philosophie. 2 vol. Wien 1988.
Baumgartner, H. M. u. a. (Ed.): Philosophie-Gesellschaft-Planung. München 1974.
Braun, E. und H. Radermacher: Wissenschaftstheoretisches Lexikon. Graz 1978.
Brugger, W. (Ed.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1988.
Dau, R. (Ed.): Wörterbuch des wissenschaftlichen Kommunismus. Berlin 1984.
Diemer, A. und I. Frenzel (Hg.): Das fischer Lexikon „Philosophie". Frankfurt/M. 1958.
Edwards, P. et alii (Ed.): The Encyclopedia of Philosophy. New York 1967.
Hegenbart, R.: Wörterbuch der Philosophie. München 1984.
Höffe, O. (Ed.): Lexikon der Ethik. München 1986.
Hoffmeister, I. (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Sonderausg. 2. Aufl. Hamburg 1988.
Hönigswald, R. und E. Pachnicke (Ed.): Wörterbuch der Philosophie. Göttingen 1985.
Hoerz, H. (Ed.): Philosophie und Naturwissenschaften: Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaft. Berlin 1983.
Hügli, A. und P. Lübcke (Ed.): Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Reinbek bei Hamburg 1991.
Klaus, G. und M. Buhr (Ed.): Philosophisches Wörterbuch. Leipzig 1964.
Labica, G. (Ed.): Dictionnaire critique du marxisme (ed. în germ. de W. F. Haug: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Berlin 1988).

Lange, E. (Ed.): Philosophenlexikon. Ausgabe für die BRD und Westberlin. Berlin 1987.
Lotter, K. (Ed.): Marx-Engels-Begriffslexikon. München 1984.
Kondakov, N. I.: Wörterbuch der Logik. Ed.von E. Albrecht und G. Asser, übers. von H.-D. Hecker. 2. neubearb. Aufl. Leipzig 1983.
Kosing, A.: Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie. Berlin 1987.
Krings, G. et alii (Ed.): Handbuch der philosophischen Grundbegriffe. 6 vol. München 1973.
Metzler-Philosophen-lexikon: 300 biographisch-werkgeschichtliche Portraits von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Hg. von B. Lutz. Stuttgart 1989.
Meyers kleines lexikon Philosophie. Mit einer Einleitung von Kuno Lorenz. Mannheim 1987.
Mittelstraß, J. (Ed.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 3 Vol., Mannheim/Wien/Zürich 1980.
Müller, M. (Ed.): Philosophisches Wörterbuch. Neubearb. Bis 12. Aufl.
–: Kleines philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1988.
Noack, L.: Philosophie-geschichtliches Lexikon: historisch-bibliographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie. Stuttgart 1986.
Ricken, F. (Ed.): Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik. München 1984.
Ritter, J. und K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt/Basel 1971.
Sandkühler, H. J. (Ed.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 4 Vol., Hamburg 1990.
Schmidt, H.: Philosophisches Wörterbuch. Neubearb. von G. Schischkoff. 21. Aufl. Stuttgart 1982.
Seiffert, H. und G. Radnitzky (Ed.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München 1989.
Speck, J. (Ed.): Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. 3 vol. Göttingen/Zürich 1980.
Ströker, E. und W. Wieland (Ed.): Handbuch Philosophie. Freiburg / München 1981.
Teutsch, G. M.: *Lexikon der Umweltethik*. Göttingen /Düsseldorf 1985.
–: Lexikon der Tierschutzethik. Göttingen 1987.
Volpi, F. und J. Nida-Rümelin (Ed.): Lexikon der philosophischen Werke. Stuttgart 1988.

Weger, K.-H. (Ed.): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart: Autoren-lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Freiburg 1988.
-(Ed.): Argumente für Gott: Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Freiburg 1987.
Ziegenfuß, W. şi G. Jung: Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. 2 vol. Berlin 1949.

Bibliografie generală

Auswahlbibliographie philosophische Literatur der DDR. Berlin 1974.
Bochenski, J.M.: Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie. Bern 1948.
Detemple, S.: Wie finde ich philosophische Literatur. Berlin 1986.
Fornet-Betancourt, R.: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika. Frankfurt/M. 1985.
Geldsetzer, L.: Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophiestudium. Freiburg/München 1971.
*** (Ed.): In honorem. Eine Bibliographie philosophischer Festschriften und ihrer Beiträge. Düsseldorf 1975.
Guerry, H. (Ed.): A Bibliography of Philosophical Bibliographies. Westport/London 1977.
Hogrebe, W. et alii.: Periodica Philosophica. Eine internationale Bibliographie philosophischer Zeitschriften von den Anfängen bis zur Gegenwart. Düsseldorf 1972.
Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur aus allen Gebieten des Wissens. Osnabrück 1965.
Jasenas, M.: A History of the Bibliography of Philosophy. New York/ Hildesheim 1973.
Koehler und Volckmar-Fachbibliographien: Philosophie und Grenzgebiete 1945-1964. Köln/Stuttgart 1964.
Koren, H. J.: Research in Philosophy. A bibliographical Introduction to Philosophy and a few Suggestions for Dissertations. Pittsburgh 1966.
Lineback, R. H. (Ed.): The Philosopher' s Index. A Retrospective Index to U.S. Publications from 1940. 3 Vol. Bowling Green (Ohio) 1978.
–: The Philosopher's Index. A Retrospective Index to non-U.S. English Language Publications from: 1940. 3 Vol., Bowling Green (Ohio) 1980.

Repertoire bibliographique de la philosophie. Louvain 1949.
Totok, W.: Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur. Neu bearbeitet von H.-D. Finke. Frankfurt/M. 1985.

Reviste şi periodice

Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Stuttgart 1976 și urm.
Archiv für Begriffsgeschichte. Frankfurt/M. 1955 şi urm.
Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (DDR) 1953 şi urm.
Erkenntnis. An International Journal of Analytic Philosophy. Hamburg/ Dordrecht 1966 și urm.
Information Philosophie. Basel/Lörrach 1972 şi urm.
Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Bonn 1896 şi urm.
Metaphilosophy. Oxford 1970 şi urm.
Neue Hefte für Philosophie. Göttingen 1971 şi urm.
Phänomenologische Forschungen. Ed. von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. München 1977 și urm.
Philosophia Naturalis. Meisenheim 1950 şi urm.
Philosophischer Literaturanzeiger. Meisenheim 1949 şi urm.
Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. Freiburg/ München 1888 și urm.
Philosophische Rundschau. Tübingen 1953 şi urm.
Philosophy and Public Affairs. Princeton 1971 şi urm.
Studia Philosophica. Basel 1941 și urm.
Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. Wiesbaden 1970 și urm.
Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim:1947 și urm.

Pragmatismul american

Ayer, A. J.: The Origins of Pragmatism. London/Melbourne 1968.
Corrington, R. S. /Hausman, C. /Seebohm, Th. M. (Ed.): Pragmatism considers Phenomenology. Washington 1987.
Martens, E. (Ed.): Texte der Philosophie des Pragmatismus. Stuttgart 1975.

Morris, C. W.: The Pragmatic Movement in American Philosophy. New York 1970.
Murphy, J. P.: Pragmatism from Peirce to Davidson. Boulder (Col.) 1990.
Oller, J. W. (Ed.): Language and Experience. Classic Pragmatism. Lanham/New York/London 1989.
Rescher, N.: Methodological Pragmatism. Oxford 1977.
Rorty, R.: Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980. Brighton 1982.
Rorty, R.: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: 1979 (germ.: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt/M. 1984).
Schneider, H. W.: A History of American Philosophy. New York 1946.
Thayer, H. S.: Meaning and Action. A Study of American Pragmatism. Indianapolis 1973.
West, C.: The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism. Madison 1989.
White, M.: Pragmatism and the American Mind. New York 1973.

Filosofia analitică

1. Începuturile

Dummett, M.: Frege. Philosophy of Language. London/New York 1973.
–: Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt/M. 1988.
Essler, W. K.: Analytische Philosophie. Bd.I. Stuttgart 1972.
Gross, B. R.: Analytic Philosophy. A Historical Introduction. New York 1970.
Hoche, H. und W. Strube: Analytische Philosophie. Freiburg/München 1985.
Hoche, H.: Sprachanalytisches Philosophieren. Darmstadt 1990.
Katz, F.: Philosophie der Sprache. Frankfurt/M. 1969.
Keller, A.: Sprachphilosophie. 2. Aufl. Freiburg/München 1989.
Kutschera, F. v.: Sprachphilosophie. München 1971.
–: Wissenschaftstheorie. 2 vol. München 1972.
Lorenz, K.: Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie. Frankfurt/M. 1970, 2. Aufl. 1971.

Nagel, L. und R. Heinrich (Ed.): Wo steht die analytische Philosophie heute? Wien/München 1986.
Patzig, G.: Sprache und Logik. Göttingen 1981.
Peursen, L. A. van: Phänomenologie und analytische Philosophie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.
Runggaldier, E.: Analytische Sprachphilosophie. Stuttgart/Berlin/Köln 1990.
Savigny, E. v.: Analytische Philosophie. Freiburg/München 1970.
Simon, J. (Ed.): Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. Freiburg/München 1974.
Sukale, M. (Ed.): Moderne Sprachphilosophie. Hamburg 1976.
Tugendhat, E.: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt/M. 1976.
Wang, H.: Beyond Analytic Philosophy. Doing Justice to wo what we know. Cambridge (Mass.) 1986.

2. Pozitivismul logic

Dahms, H.-J .(Ed.): Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises. Berlin/New York 1985.
Essler, W. K.: Wissenschaftstheorie. 4 vol.. Freiburg/München 1970 bis 1979.
Goodman, N.: Fact, Fiction and Forecast. London 1954 (germ.: Tatsache, Fiktion und Voraussage. Frankfurt/M. 1988).
Kolakowski, L.: Die Philosophie des Positivismus. München 1971.
Kraft, V.: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte. Wien: 1950, 2. erw. Aufl., Wien/New York 1968.
Lenk, H. (Ed.): Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie. Braunschweig 1971.
Narski, I. S.: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1962.
Schleichert, H. (Ed.): Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis. München 1975.
Schnädelbach, H.: Erfahrung, Begründung und Reflexion. Frankfurt/M. 1971.
Sommer, M.: Evidenz im Augenblick. Frankfurt/M. 1987.
Stegmüller, W.: Das Problem der Induktion. Darmstadt 1986.

–: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Wien 1957.
–: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. vol. I-IV. Berlin 1969-1973.
Tuschling, B./Rischmüller, M.: Kritik des logischen Empirismus. Berlin 1983.
Wellmer, A.: Methodologie als Erkenntnistheorie. Frankfurt/M. 1967.

3. Filosofia limbajului comun

Alston, W. P.: Philosophy of Language. Englewood Cliffs (N. I.) 1964.
Grewendorf, G. (Ed.): Sprechakttheorie und Semantik. Frankfurt/M. 1979.
–: (şi G. Meggle) (Ed.): Linguistik und Philosophie. Frankfurt/M. 1974.
Harrison, B.: An Introduction to the Philosophy of Language. London 1979.
Savigny, E. v.: Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy". Frankfurt/M. 1969, 2. Aufl. 1974.
Wunderlich, D.: Studienzur Sprechakttheorie: Frankfurt/M. 1976.

4. Filosofia mentalului şi filosofia istoriei

Acham, K.: Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung. Freiburg/München 1974.
Apel, K.-O.: Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht. Frankfurt/M. 1979.
Bieri, P. (Ed.): Analytische Philosophie des Geistes. Königstein/Ts. 1981.
Borst, V. C. (Hg.): The Mind/Brain Identity Theory. London 1970.
Chisholm, R.M./Marek, I. Ch./Blackmore, I.T./Hübner, A. (Ed.): Philosophie des Geistes. Akten des 9. Internationalen Wittgenstein Symposiums. Wien 1985.
Churchland, P. S.: Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind/ Brain. Cambridge (Mass.) 1986.
Danto, A. C.: Analytical Philosophy of History. Cambridge 1965 (germ.: Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt/M. 1974).
Davidson, D.: Essays on Actions and Events. Oxford: 1980 (germ.: Handlung und Ereignis. Frankfurt/M.: 1985).

–: Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford 1984 (germ.: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt/M. 1986).
Dennett, D. C.: Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Montgomery (Vt.) 1978.
–: The Intentional Stance. Cambridge (Mass.) 1987.
Dray, W.: Philosophy of History. Prentice Hall 1964.
Fodor, A. I.: Representations. Cambridge (Mass.) 1981.
Gardiner, P. (Ed.): Theories of History. Glencoe (Ill.) 1959.
Gardner, H.: The Mind of New Science. A History of the Cognitive Revolution. New York: 1985 (germ.: Dem Denken auf der Spur. Der Weg der Kognitionswissenschaft. Stuttgart: 1989).
Haugeland, I. (Ed.): Mind Design. Cambridge (Mass.) 1981.
–: Artificial Intelligence: The Very Idea. Cambridge (Mass.) 1985 (germ.: Künstliche Intelligenz – Programmierte Vernunft? Hamburg/New York 1987).
Miller, J. (Ed.): States of Mind. NewYork 1983.
Nagel, E.: The Structure of Science. London 1961.
Rosenthal, D. (Ed..): Materialism and the Mind-Hody Problem. Englewood Cliffs (N. J.) 1971.
Ryle, G. (Ed.): Contemporary Aspects of Philosophy. Stocksfield 1976.

5. Etică și filosofie politică

Ackermann, H. A.: Social Justice in the Liberal State. London 1980.
Anderson, Ch. W.: Pragmatic Liberalism. Chicago 1990.
Brandt, R. H.: Ethical Theory. Englewood Cliffs (N. J.) 1959.
Craemer-Ruegenberg, I.: Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell. Freiburg/München 1975.
Foot, Ph. (Ed.): Theories of Ethics. Oxford 1967.
Frankena, W. R.: Analytische Ethik. Eine Einführung. München 1972.
Grewendorf, G. und G. Meggle (Ed.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt/M. 1974.
Höffe, O.: Gerechtigkeit als Fairness. München 1977.
Hudson, W. D.: Modern Moral Philosophy. London 1967.
Kern, L.: Neue Vertragstheorie. Zur rationalen Rekonstruktion politisch-ethischer Grundprinzipien. Königstein/Ts. 1980.

Koller, P.: Neue Theorien des Sozialkontrakts. Herlin 1987.
McIntyre, A.: A Short History of Ethics. London 1967.
Meggle, G. und A. Heckermann (Ed.): Analytische Handlungstheorie. 2 vol. Frankfurt/M. 1977.
Meggle, G.: Handlungstheoretische Semantik. Herlin 1987.
Miller, D.: Social Justice. Oxford 1976.
Pothast, U. (Ed.): Seminar: Handeln und Determinismus. Frankfurt/M. 1978.
Sartori, G.: The Theory of Democracy revisited. Chatham (N. J.) 1987 (germ.: Demokratietheorie. Darmstadt 1992).
Warnock, G. J.: Contemporary Moral Philosophy. London 1967.
Wildermuth, A. und A. Jäger (Ed.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik. Tübingen 1981.

6. Limbaj și ontologie

Bach, K.: Thought and Reference. Oxford 1987.
Castañeda, H.-N.: Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie. Frankfurt/M. 1982.
Devitt, M./ Sterelny, K.: Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language. Oxford 1987.
Forum für Philosophie, Bad Homburg (Ed.): Realismus und Antirealismus. Frankfurt/M.:1992.
Goodman, N.: Ways of Worldmaking. Cambridge 1978 (germ.: Weisen der Welterzeugung. Frankfurt/M.:1990).
Künne, W.: Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie. Frankfurt/M. 1983.
Leinfellner, W. I Kraemer, E. I Schank, J. (Ed.): Language and Ontology. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums. Wien 1982.
Platts, M. (Ed.): Reference, Truth and Reality. Essays on the Philosophy of Language. London 1980.
Putnam, H.: Reason, Truth, and History. Cambridge 1981 (germ.: Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Frankfurt/M.:1990).
–: Representation and Reality. MIT 1988 (germ.: Repräsentation und Realität. Frankfurt/M. 1991).
Wright, C.: Realism, Meaning and Truth. Oxford 1987.

Raționalismul critic, istoria științei și Școala de la Erlangen

Adorno, Th. W. (Ed.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt 1969.
Andersson, G.: Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatos' und Feyerabends Kritik des kritischen Rationalismus. Tübingen 1988.
Baumgardt-Thome, Y.: Das Problem der Geisteswissenschaften in der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Rekonstruktion der Hermeneutik. Düsseldorf 1977.
Bayertz, K. (Ed.): Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution. Köln 1981.
–: Wissenschaft als historischer Prozeß. Die antipositivistische Wende in der Wissenschaftstheorie. München 1980.
Cohen, I. B.: Revolution and Science. Cambridge 1985.
Diederich, W. (Ed.): Theorie der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974.
Feyerabend, P.: Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften. Braunschweig/Wiesbaden 1978.
–: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt/M. 1976.
Foersteret alii (Ed.): Einführung in den Konstruktivismus. München 1992.
Janich, P. (Ed.): Entwicklungen der methodischen Philosophie. Frankfurt/ M.1992.
Janich, P./Kambartel, F. Mittelstrass (Ed.): Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik. Frankfurt/M. 1974.
Kambartel, F. (Ed.): Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974.
Kamlah, W. /Lorenzen, P.: Logische Propädeutik. Mannheim/Wien/ Zürich 1967, 2. Aufl. 1973.
Kanitscheider, B.: Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft. Berlin/ New York 1981.
Lakatos, I. und A. Musgrave (Ed.): Criticism and the Growth of Knowledge. London 1970 (germ.: Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig 1974).
Lorenz, K. (Ed.): Konstruktionen versus Positionen. 2 vol. Berlin 1979.
Lorenzen, P. und O. Schwemmer: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim 1975.

-: Konstruktive Wissenschaftstheorie. Frankfurt/M. 1974.

Losee, J.: A Historical Introduction of the Philosophy of Science. London/ New York 1972 (germ.: Wissenschaftstheorie. Eine historische Einführung. München 1978).

Mittelstrass, J. şi M. Riedel (Ed.): Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin 1978.

Naumann, H. (Ed.): Der moderne Strukturbegriff. Materialien zu seiner Entwicklung. Darmstadt 1973.

Pearce, D. und J. Wolenski (Ed.): Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschau-Schule. FrankfurtfM. 1988.

Radnitzky, G. und G. Andersson (Hg.): Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft. Tübingen 1980.

-: Fortschritt und Rationalität der Wissenschaften. Tübingen 1981.

Radnitzky, G.: Entre Wittgenstein et Popper. Detours vers la decouverte. Le vrai, le faux, l'hypothese. Paris 1987.

Stegmüller, W.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. Vol. I, II, IV. Berlin 1969-1973.

Ströcker, E.: Wissenschaftsgeschichte als Herausforderung. Marginalien zur jüngsten wissenschaftstheoretischen Kontroverse. Frankfurt/M. 1976.

Wright, G. H. v.: Explanation and Understanding. London 1971 (germ.: Erklären und Verstehen. Frankfurt/M. 1974).

Despre autori

Jan Riis Flor, n. 1946, a studiat la Copenhaga și predă, din 1974, filosofia la Universitatea din Copenhaga.

Jørgen Husted, n. 1947, a studiat la Aarhus și la Oxford; predă din 1982 la Universatea Aarhus.

Pia Lübcke, n. 1952, a studiat la Copenhaga, Freiburg și Heidelberg.

Peter Lanz, n. 1952, a studiat și a fost asistent la Universitatea din Heidelberg; începând din 1985 este asistent de filosofie la Universitatea din Bielefeld.

Stig Alstrup Rasmussen, n. 1951, a studiat la Copenhaga, iar din 1988 predă la Universitatea Edinburgh.

Oliver R. Scholz, n. 1960, a studiat la Bielefeld și este asistent la Universitatea din Marburg.

Joachim Schulte, n. 1946, a studiat la Frankfurt/M. și la Oxford; a predat la universitățile din Bologna și Graz; activează ca traducător în Bologna.

Niels Christian Stefansen, n. 1947, a studiat la Universitatea din Copenhaga.

Index de nume

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

Volumul 2

Lucrare de largă adresabilitate, *Filosofia în secolul XX* este o introducere sistematică în studiul filosofiei actuale, îndeplinind funcția dublă de compendiu și lexicon. Cartea vine în sprijinul studenților, specialiștilor, dar și al celor ce doresc să se familiarizeze cu acest domeniu.

Al doilea volum al lucrării cuprinde îndeosebi curentele filosofice contemporane din spațiul anglo-saxon, centrate pe reflecția asupra limbajului (comun și științific), politicii, moralei, acțiunii, științelor (exacte și sociale) și problemei corp-minte. Stilul filosofic predominant nu mai este unul existențial-metafizic, ci unul sobru, al argumentării logice și al distincțiilor analitice.

Cele două volume ale lucrării se vând numai împreună.

ISBN 973-684-367-X



9789736843679

ISBN 973-684-494-3



9789736844942

coordo
ANTO
POUL
FILOS
ÎN
TEORIA
FILOSO

www.all.ro